IAN HIN ȘUN

FILOSOFUL ANTIC CHINEZ LAO-ȚZÎ ȘI ÎNVĂȚĂTURA SA

IAN HIN-ȘUN

FILOSOFUL ANTIC CHINEZ LAO-ȚZÎ ȘI ÎNVĂȚĂTURA SA

EDITURA DE STAT
PENTRU
LITERATURĂ ȘTIINȚIFICĂ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Институт Философии

ЯН ХИН-ШУН

ДРЕВНЕКИТАЙСКИЙ ФИЛОСОФ ЛАО-ЦЗЫ И ЕГО УЧЕНИЕ

Издательство Академии Наук СССР
Москва 1955 Ленинград

PREFAȚA

O eră nouă s'a deschis în istoria Chinei. Lupta eroică îndelungată a poporului chinez, condus de Partidul Comunist, a fost încununată de o măreață victorie istorică. Constituirea Republicii Populare Chineze a pus capăt în această țară dominației de un secol a imperialiștilor. Odată cu răsturnarea putredului regim al reacțiunii gomindaniste — agentură a imperialismului american — stăpânirea claselor exploatatoare din China, care au asuprit poporul muncitor timp de aproape trei milenii, a rămas pentru totdeauna de domeniul trecutului. Acum poporul chinez, care înnumără 475 milioane de oameni, și-a luat cu curaj soarta în propriile mâini și construește cu succes China nouă, democratică, unită și independentă.

Guvernul Republicii Populare Chineze și-a luat sarcina de a transforma China dintr'o țară agricolă într'o țară industrială, de a pune capăt pentru totdeauna jugului imperialist și feudal, de a crea condițiile materiale necesare transformării socialiste a Chinei, lichidând astfel mizeria și ignoranța moștenite dela vechea Chină.

In îndeplinirea sarcinilor sale istorice, Republica Populară Chineză întâmpină greutăți foarte mari. Aceste greutăți sunt accentuate și de faptul că rămășițele reacțiunii feudalo-compradore zdrobite opun o rezistență disperată puterii populare. Pe măsură ce pozițiile reacțiunii vor continua să slăbească, aceasta își va intensifica activitatea de subminare. Succesul construcției economice și culturale a Chinei noi este posibil numai cu condiția

reprimării nemiloase a tuturor tentativelor contrarevoluționare întreprinse de dușmanii Republicii Populare.

In fața Republicii Populare Chineze stau sarcini cu adevărat mărețe în domeniul culturii și al învățământului. Ea trebue să ridice foarte mult nivelul cultural al poporului, să pregătească o uriașă armată de făuritori ai vieții noi, să creeze o cultură națională nouă, populară prin caracterul ei, bazată pe ideologia marxist-leninistă.

In construcția culturală a Chinei noi, puterea populară nu va întâmpina mai puține greutăți decât în celelalte domenii. Una dintre aceste greutăți constă în faptul că, timp de milenii, clasele exploatatoare dominante au înnăbușit tot ce a fost progresist în cultura chineză și au cultivat tot ce a fost reacționar. In această acțiune josnică, cel mai departe a mers reacțiunea feudalo-compradoră, întruchipată în clica venală a lui Cian Cai-și. Ideologii gomindanului au otrăvit prin toate mijloacele conștiința poporului chinez: ei l-au calomniat și au ridicat în slăvi pe sângerosii pacificatori ai răscoalelor populare și pe cei care au înnăbușit cultura poporului — politicienii și ideologii confucianiști. Ideologii reacțiunii au falsificat istoria propriei lor țări. Preamărind ideile cele mai reacționare, ei au eliminat tot ce a fost rațional și progresist în învățătura marelui democrat Sun Iat-sen. Apologeții imperialismului american s'au străduit să îmbine vechiul confucianism cu fascismul și cu „democrația" dolarului din zilele noastre.

In ultimul secol, colonialiștii imperialiști au pricinuit pagube imense culturii naționale chineze. Paralel cu măsurile de ordin militar și politic, menite să ducă la cucerirea pământului Chinei, imperialiștii anglo-americani, japonezi, etc. au dus neîncetat o politică de înrobire spirituală a poporului chinez. In acest scop, ei au propagat intens în China religia creștină și au răspândit tot soiul de doctrine filosofice reacționare — nietzscheismul, neokantianismul, pragmatismul și alte „teorii" burgheze putrede — au folosit pe scară largă doctrinele filosofico-religioase reacționare de origină chineză — confucianismul, buddhismul, daoismul, etc. Exagerând în fel și chip importanța curentelor antipopulare din știința și cultura chineză, ideologii reacțiunii imperialiste au căutat să desființeze tot ce a fost valoros și pro-

gresist în cultura națională a Chinei și să minimalizeze importanța ei pentru cultura mondială. Ei au vrut să nimicească sentimentul de mândrie națională al poporului chinez, pentru a-l sili să accepte situația de rob colonial. In această acțiune josnică, înrobitorii imperialiști au fost ajutați de o serie de pseudosavanți din rândurile trădătărilor naționali chinezi de teapa lui Hu Și și a altor ideologi ai gomindanului.

Pentru a lichida consecințele extrem de dăunătoare pentru popor în domeniul culturii și al învățământului, consecințe care au fost rezultatul dominației seculare a feudalismului chinez și al veacului în care au stăpânit aici imperialiștii străini, Republica Populară Chineză va trebui să depună eforturi uriașe în cursul unei perioade îndelungate.

Greutățile pe care le întâmpină China democratică în domeniul construcției pașnice sunt mari, dar marele popor chinez, bucurându-se de ajutorul desinteresat al Uniunii Sovietice și al țărilor de democrație populară, și condus fiind de Partidul Comunist Chinez, înarmat cu geniala învățătură a lui Lenin și Stalin, își va îndeplini cu succes misiunea sa istorică.

Uniunea Sovietică acordă poporului chinez eliberat un însemnat ajutor în opera de transformare revoluționar-democratică a țării. O sarcină de onoare le revine în această privință intelectualilor și oamenilor de știință sovietici — aceea de a ajuta Republica Populară Chineză să-și realizeze programul în domeniul științei, al culturii și al învățământului. Luând cuvântul la Pechin în fața opiniei publice chineze, A. A. Fadeev a declarat că „noi, oamenii sovietici, nu ne vom mărgini numai să vă transmitem cu dragoste tot ce este mai bun în experiența noastră, ci vom studia cu luare aminte întreaga experiență de milenii a desvoltării Chinei și, îndeosebi, contribuția poporului chinez la desvoltarea culturii mondiale".

Indeplinindu-și datoria de om de știință sovietic, autorul prezentei lucrări își propune să arate adevăratul conținut al învățăturii lui Lao-țzî, unul dintre cei mai mari filosofi ai Chinei antice, și să demaște astfel elucubrațiile rasiste ale savanților burghezi occidentali, care susțin că în Orient, și în particular în China, n'ar fi existat și n'ar exista o filosofie în adevăratul sens al cuvântului.

INTRODUCERE

In China au apărut încă din cele mai vechi timpuri idei materialiste elementare şi naive despre lume. Ele au fost produse de întregul proces de desvoltare a societăţii împărţite în clase.

Procesul de formare a societăţii împărţite în clase a fost extrem de chinuitor pentru popor. Parcurgând perioada grea de formare a orânduirii sclavagiste, massele muncitoare au fost pătrunse de o adâncă ură faţă de asupritorii lor. Luptând împotriva claselor dominante, ele şi-au dat tot mai mult seama că religia are rolul să servească drept armă spirituală în mâinile exploatatorilor şi au început să se îndoiască de existenţa „împărăţiei cerurilor" ca stăpânitoare a vieţii de pe pământ şi care ar impune omului voinţa sa. Concepţia materialistă primitivă despre lume s'a născut, în China veche, în focul unei crâncene lupte de clasă.

La apariţia ideilor materialiste naive în China veche a contribuit şi desvoltarea ştiinţelor naturii. Potrivit tradiţiei, astronomia a apărut în China încă înainte de primul mileniu dinaintea erei noastre, fiind strâns legată de agricultura primitivă. Incă de pe atunci s'a stabilit că anul are 366 de zile. Vechii astronomi chinezi calculau eclipsele de soare şi de lună, observau şi prevedeau momentul solstiţiului de vară. Pe la începutul primului mileniu, ei au inventat busola.

Vechii învăţaţi chinezi cunoşteau bine şi matematica. Unul dintre ei a definit, de exemplu, însuşirile triun-

ghiului dreptunghi și a scris un tratat cu privire la rezolvarea problemei egalității dintre pătratul ipotenuzei și suma pătratelor catetelor. Ei s'au ocupat și de analiza compoziției chimice a lucrurilor și au descris în mod amănunțit însușirile celor „cinci elemente prime" : lemnul, metalul, apa, focul și pământul. In China antică, aceste „cinci elemente prime" erau considerate drept baza lumii materiale. La Chinezii antici ideile naive, elementare din domeniul filosofiei naturii erau legate organic de concepțiile lor social-politice. Oglindind dependența lor de elemente, în particular de starea vremii, ei căutau în schimbarea fenomenelor naturii cheia pentru rezolvarea problemelor sociale. Tocmai pe această bază au fost scrise în secolele XI—VII înaintea erei noastre cărțile „I-țzin" (Cartea schimbărilor) și „Infu-țzin" (Cartea despre armonia întunericului).

Cartea „I-țzin", cuprinde, pe lângă expunerea unui sistem complex de manție *, și descrieri vii ale primelor reprezentări materialiste naive asupra lucrurilor. După părerea necunoscutului autor antic al cărții, toate lucrurile din lume se transformă neîncetat și, cu toată variabilitatea și diversitatea lor, ele au un principiu unic — „*Tai-țzi*", care este alcătuit din massele nebuloase ale materiei primare, particulele *ți* : *ian-ți* (*ți* pozitive) și *in-ți* (*ți* negative), în urma combinărilor și interacțiunii cărora ar apărea și s'ar schimba lucrurile.

In cartea „Infu-țzin", *ți* sunt deasemenea prezentate ca bază a lumii materiale. Tot aici se vorbește pentru prima dată de categoria *dao*, „calea", care are o imensă însemnătate în întreaga istorie a filosofiei chineze. In această carte, se spune că *dao* este însăși firea lucrurilor, care nu trebue încălcată. In cartea „Infu-țzin" se tăgăduește atât voința divină, cât și nemurirea spiritului. „Conștiința (sin) — scrie autorul necunoscut — se naște din lucruri și moare tot în lucruri". Alături de materialismul primitiv și elementar, cartea conține și elemente de dialectică naivă. In această carte, viața este considerată ca „rădăcina morții", iar moartea ca „rădăcina

* *Manția* (grec μαντεια) înseamnă prezicere, profeție, ghicirea viitorului —N. R.

vieții" [1]. Astfel, vechii Chinezi își reprezentau viața și moartea drept verigi ale lanțului unic al lumii lucrurilor care se schimbă după legi necesare.

Ideile materialiste elementare și naive, expuse în „I-țzin", în „Infu-țzin" și în alte producții antice, au fost ulterior desvoltate și închegate într'un sistem filosofic armonios în învățătura lui Lao-țzî despre *dao*. Totodată, învățătura lui Lao-țzî a fost baza pe care s'a desvoltat materialismul chinez în perioadele următoare.

Unul dintre discipolii și adepții direcți ai lui Lao-țzî a fost vestitul materialist antic chinez, liber-cugetătorul Ian Ciju, care, pornind dela tezele fundamentale ale maestrului său, a desvoltat o teorie despre libertatea individului.

Ian Ciju a negat viața de dincolo de moarte și a susținut că odată cu venirea morții dispare și spiritul omului. Filosoful și-a exprimat adânca simpatie pentru toți cei care sufereau de pe urma inegalității și a asupririi sociale. El era pătruns de un umanism sincer [2].

Invățătura lui Lao-țzî a exercitat o mare influență asupra școlii așa numiților „fa-țzia" (legaliștii), care au fost ideologii aristocrației sclavagiste îmbogățite din orașele Chinei antice. Școala Fa-țzia a pus la baza activității sale teoretice și practice învățătura lui Lao-țzî despre *dao* dar a dat o altă interpretare tezelor ei fundamentale.

In epoca Han, eminentul materialist Van Ciun (anii 27—97 ai erei noastre) a arătat în mod direct că doctrina sa pornește dela vechea noțiune de *dao*. El scrie că *dao* „ceresc" urmează mersul firesc al mișcării și că adepții lui Lao-țzî „cunosc adevărul, datorită învățăturii sale despre *dao*" [3]. Van Ciun a combătut

---

[1] 三十六子全書, 二十五卷, 一至六頁
(Operele celor 36 de înțelepți, partea a XXV-a, pag. 1—6.)

[2] Contrar afirmațiilor făcute de calomniatorii confucianiști, care susțineau că Ian Ciju ar fi fost de un egoism extrem, acest materialist antic s'a îngrijit mai puțin de satisfacerea propriilor sale nevoi decât de nevoile vitale ale masselor sărăcite din societatea antică (vezi *Go Mo-jo*. Zece studii critice, culegerea I, partea a 2-a, Harbin, 1947, pag. 169).

[3] *Fân-Iu-lan*, Istoria filosofiei chineze, pag. 591.

cu pasiune teologia confucianistă, demascând concepţia mistică asupra activităţii conştiente a cerului şi ideile cu privire la răsplata de după moarte.

Continuând învăţătura lui Van Ciun, în epoca de înflorire a buddhismului în China, în perioada discuţiilor despre moarte şi despre nemurirea sufletului, remarcabilul materialist Fan Cijen (secolele V—VI) a emis teza că „fără trup spiritul nu există" şi că „trupul este substanţa spiritului, iar spiritul este o funcţie a trupului" [4].

In epoca de înflorire a feudalismului în China (secolele VII—XV), tradiţia materialistă a continuat să se desvolte, ridicându-se deseori împotriva curentelor religioase şi împotriva ideologiei dominante a neoconfucianismului.

In istoria filosofiei chineze, materialismul se desvoltă cu o deosebită vigoare începând din secolul al XVII-lea. Desvoltând învăţătura filosofică a lui Lao-ţzî, marele materialist Van Ciuan-şan (1619—1693) a pus problema corelaţiei dintre lege şi materie, dintre *dao* şi *ţi*. După părerea lui Van Ciuan-şan, *dao* nu precede şi nu se află în afara substanţei materiale *ţi*. „Sub cer [adică în lume] există numai lucruri— scrie el. *Dao* este inerent lucrurilor". La Van Ciuan-şan, *dao* este inseparabil de lucrurile materiale. „Pe când nu erau arcuri şi săgeţi, nu exista nici *dao* [legi ale] tragerii, pe când nu erau care şi cai, nu existau nici *dao* [legi ale] mersului.... In acest fel, fără lucruri, *dao* nu există" [5]. Van Ciuan-şan este primul care a emis în istoria filosofiei chineze teoria despre „unitatea corpului şi a mişcării", teorie potrivit căreia „în univers, [atâta timp cât] există lucruri, există şi mişcare". Corpurile sunt eterne, „viaţa lor este mişcare" [6], prin urmare, şi mişcarea este eternă.

Continuând învăţătura lui Van Ciuan-şan despre mişcare, cunoscutul materialist Dai Dun-iuan (1723—1777) a emis teoria

[4] *A. A. Petrov*, Studii asupra filosofiei Chinei. Culegerea de articole „China", ed. Academiei de Ştiinţe a U.R.S.S. 1940, pag. 264.

[5] *Fân-Iu-lan*. Istoria filosofiei chineze, pag. 981.

[6] *Li Şi-cen*. Zece lecţii asupra filosofiei chineze, pag. 344.

„şen-şen", după care viaţa este un proces neîntrerupt. Conform acestei teorii, întreaga viaţă a universului se află în necontenită mişcare şi transformare. „Transformarea cerescului şi pământescului *ţi* este un proces continuu — scrie Dai Dun-iuan. Ea naşte într'una viaţă nouă" [7]. Schimbarea continuă a cerului şi a pământului se numeşte *dao* [8]. Dai Dun-iuan a combătut cu asprime confucianismul conservator, demascând doctrina lui idealistă despre sufletul [inima] omului.

Eminentul materialist Tan Sî-tun (1865—1898), care a desvoltat învăţătura filosofică şi etică a lui Lao-ţzî, a ajuns la concluzia că va veni un timp, când pe globul pământesc „nu vor fi state, nu vor fi războaie, nu va fi bănuială şi ură [între oameni], nu va fi dominaţie şi despotism", când fiecare om va fi liber, iar în societate „nu va exista împărţirea în nobili şi cei de jos... în săraci şi bogaţi" [9].

Invăţătura lui Lao-ţzî a exercitat o uriaşă influenţă asupra tuturor domeniilor ştiinţei şi culturii chineze: asupra literaturii, artei, doctrinei militare, medicinei, astronomiei, etc. Ea a fost atât de puternică, încât chiar duşmanii ei au fost siliţi să împrumute, în felul lor, anumite aspecte ale acestei învăţături. Astfel au procedat, bunăoară, confucianiştii, care, timp de milenii, au slujit cu credinţă clasele exploatatoare, dominante din China.

Filosofii confucianişti au depus deosebite eforturi, încercând să folosească noţiunea de *dao* pentru a fundamenta, de pe poziţiile celui mai invederat idealism şi misticism, metafizica şi etica lor.

In cartea „Cijun-iun", apărută în secolul al III-lea înaintea erei noastre, un autor confucianist necunoscut, care recunoaşte că *dao* este legea universală a lumii, îl transformă într'un principiu spiritual, aşa numitul „cen".

---

[7] *Li Şi-cen*, Zece lecţii, asupra filosofiei chineze pag. 416.

[8] *Fân Iu-lan*. Istoria filosofiei chineze, pag. 993.

[9] *Idem*, pag. 1026.

In secolul al II-lea înaintea erei noastre, misticul confucianist Dun Ţun-şu a încercat să disolve pe *dao* în „voinţa cerească". In evul mediu, neoconfucianiştii, în frunte cu Ciju Si (1130—1200), folosind noţiunea de *dao*, au creat un întreg sistem filosofic despre principiul transcendent şi incognoscibil „*li*". Un alt filosof confucianist, Van Ian-min (1478—1528) a încercat să transforme pe *dao* în principiu al idealismului subiectiv.

Idealiştii chinezi, în special ideologii confucianismului, au depus toate sforţările pentru a elimina din *dao* întregul conţinut materialist, pentru a-l denatura, pentru a prezenta pe *dao* într'o formă mistică şi pentru a-l transforma în bază a filosofiei lor idealiste şi a doctrinei lor etice reacţionare. Filosofii buddhişti au mers şi ei pe urmele acestora, contopind noţiunea de *dao* cu filosofia lor mistică.

Invăţătura lui Lao-ţzî despre *dao* a fost folosită deosebit de larg şi denaturată în chip monstruos de către misticii din secta daoistă. Ei şi-au dat denumirea de daoişti tocmai pentrucă la baza teologiei lor au pus o noţiune de *dao* misticizată, iar pe vechiul filosof şi ateu Lao-ţzî l-au decretat întemeietorul religiei lor. Cijan Dao-lin (secolul I al erei noastre), întemeietorul religiei daoiste, şi urmaşii săi au creat legende fantaziste despre Lao-ţzî şi despre învăţătura sa, legende care circulă până astăzi, atât în China, cât şi peste hotarele ei.

Secta daoistă, care a răspândit religia în rândul masselor largi ale poporului, a strâns în jurul ei pe toţi cei care erau nemulţumiţi de orânduirea socială existentă şi a dus o luptă încordată împotriva confucianismului. In această luptă, ea a avut nevoie de o armă ideologică puternică, şi a găsit-o în învăţătura lui Lao-ţzî. Daoiştii ştiau că simpatia vechiului înţelept pentru cei asupriţi şi felul în care el demască aristocraţia dominantă le vor permite să cucerească repede autoritate în rândurile masselor de credincioşi.

Existenţa a numeroase pasagii obscure şi discutabile în cartea care expune învăţătura lui Lao-ţzî le-a permis să imprime, fără prea multă greutate, un caracter mistic învăţăturii materialiste a acestuia, lucru care a fost remarcat foarte

just de eminentul sinolog rus, academicianul V. P. Vasiliev. In 1873, V. P. Vasiliev scria că daoismul religios, „cu tot sprijinul pe care i-l acordă supersitiția, a înțeles foarte bine că el nu poate lupta împotriva confucianismului, dacă nu-i va contesta ideile, dacă nu va da credințelor sale un sprijin istoric. Iată dece el a pus pe Lao-țzî la baza sa" [10].

Un alt mare învățat rus din secolul al XIX-lea, sinologul N. I. Biciurin, subliniază și el că învățătura lui Lao-țzî e constituită din teoria sa filosofică și etică, care nu are nimic comun cu religia. Misticii care s'au dat drept urmași ai lui Lao-țzî au denaturat ideile acestui înțelept și au alcătuit teze proprii, creând secta religioasă a daoiștilor" [11].

Faptele istorice dovedesc că daoismul filosofic și cel religios sunt cu totul deosebite. Totuși, savanții burghezi din Occident, cum ar fi sinologul francez Rémusat, misticii germani Forke, Wilhelm și mulți alții, care merg pe urmele reacționarilor chinezi, consideră daoismul doar ca o doctrină religioasă, iar pe Lao-țzî drept întemeietor al unei secte religioase. Prin această încercare ștângace, ei au vrut să prindă doi iepuri dintr'odată. Pe de o parte, să folosească învățătura lui Lao-țzî, falsificată de ei, pentru înrobirea spirituală a poporului chinez, iar pe de altă parte, să distrugă această învățătură, întrucât ea a servit drept bază pentru desvoltarea ulterioară a materialismului chinez.

Pseudosavanții apologeți ai imperialismului anglo-american, ca Russell și acoliții săi, depun multe sforțări pentru a elimina din învățătura lui Lao-țzî tot ce este progresist și rațional, pentru a transforma această învățătură într'o doctrină *mistico-religioasă și pentru a o folosi în scopurile lor, punând-o* în slujba reacțiunii imperialiste, a cosmopolitismului burghez.

Ideologii gomindanului — slugi credincioase ale imperialismului american — identifică învățătura lui Lao-țzî cu

---

[10] *V. P. Vasiliev*, Religia Orientului: confucianismul, buddhismul și daoismul. SPb., 1873, pag. 75.

[11] *Iachinf*, Descrierea statistică a istoriei Chinei, partea I, SPb, 1842, pag. 69—70.

buddhismul, suprimând tezele materialiste și ateiste din „Dao-de-țzin". Ei încearcă chiar să apropie daoismul filosofic din antichitate de fascismul contemporan.

Țelul prezentei lucrări este de a demasca pe falsificatorii gomindaniști și pe comentatorii burghezi din Occident ai învățăturii filosofice a lui Lao-țzî și de a arăta izvorul din care s'au născut ideile materialiste în China antică [12].

[12] In problema învățăturii filosofice a lui Lao-țzî, ca și în oricare alt domeniu al științei, savanții burghezi urmează cu îndărătnicie linia lor de clasă, interpretând în mod fals sensul filosofic al acestei învățături. Constatăm cu regret că unii istorici marxiști au fost induși în eroare. Astfel, V. I. Avdiev îl consideră pe Lao-țzî drept mistic și reacționar. [Vezi *V. I. Avdiev.* Istoria Orientului antic. 1948, pag. 540—541. Vezi și în rom. Editura de Stat 1951, pag. 372—N.R.].

CAPITOLUL I

CONDIȚIILE SOCIAL-ISTORICE ALE EPOCII APARIȚIEI LUCRĂRII „DAO-DE-ȚZIN"

In rândurile sinologilor sovietici, ca și în rândurile oamenilor de știință progresiști din China, domnește în prezent punctul de vedere că societatea antică chineză a fost sclavagistă. Dar nu s'a format încă o părere unanimă în problema caracterului social-economic al societății antice chineze în epoca Cijou (secolele XII—III înaintea erei noastre).

Unii socot că a fost feudală, alții o consideră sclavagistă. Se înțelege dela sine că prezenta lucrare nu-și ia, și nu-și poate lua, sarcina de a rezolva această problemă, care este încă departe de a fi pe deplin studiată. Totuși, materialele folosite pentru studiul temei noastre ne dau posibilitatea să ne facem o idee despre cele mai caracteristice particularități ale societății din epoca Cijou, lucru fără de care ar fi cu neputință să înțelegem esența de clasă a învățăturii filosofice din „Dao-de-ţzin".

Conform tradiției, epoca Cijou se împarte în trei perioade : perioada de dominație occidentală Cijou (1122—722 înaintea erei noastre), perioada denumită Ciunțiu 春秋 „Primăvara și toamna" sau Lego 列國, ceeace înseamnă „împărățiile separate" (721—481 înaintea erei noastre) și perioada Cijango 戰國, adică perioada „împărățiilor în luptă" (481—221 înaintea erei noastre).

Situația istorică în care a apărut „Dao-de-ţzin "se caracterizează prin progrese nete în societatea Chinei antice. In ceeace privește situația economică a societății, aceste schimbări au fost determinate de apariția fierului, de începutul răspân-

dirii uneltelor de fier, de diviziunea muncii între agricultură şi meşteşug, de creşterea comerţului şi a economiei băneşti, de desvoltarea oraşelor. In ceeace priveşte latura socială, se intensifică descompunerea comunităţilor rurale primitive şi se desvoltă sclavajul; sclavii şi proprietarii de sclavi se constitue în clase, membrii comunităţii sătesti se ruinează, apar negustorimea şi cămătărimea, nobilimea aristocrată se stratifică, se întăreşte ofensiva clasei proprietarilor de sclavi împotriva oamenilor muncii şi se înăspreşte lupta de clasă. In domeniul vieţii politice, se constitue împărăţiile de sine stătătoare ale Chinei antice, se ascute lupta politică înlăuntrul fiecărei împărăţii şi se poartă războaie continui între împărăţii, dispar împărăţiile mici şi se întăresc cele mari. In domeniul ideologiei apar şi se luptă cu înverşunare între ele diferite şcoli filosofice.

In secolul al XII-lea înaintea erei noastre, unul dintre triburile din apus, şi anume Cijou, care locuia pe teritoriul actualei provincii Şensi şi se îndeletnicea cu o agricultură statornică a năvălit în valea fluviului Huanhe, a supus triburile In 殷 care trăiau aici, instaurându-şi stăpânirea, denumită mai târziu „dinastia Cijou". Capitala se afla în oraşul Hao 鎬 (în partea de sud a actualei provincii Şensi). Invinşii au fost transformaţi în sclavi, iar ginţile din tribul In au fost împărţite între şefii militari Cijou. De exemplu, gun-ul (şef militar) din Lu a căpătat şase ginţi In, iar un alt gun, Canşu 康叔, şapte ginţi [1].

Cucerirea întregii zone subcereşti * de către tribul Cijou

---

[1] 翦伯贊, 中國史綱, 第一卷, 三一二頁.
(*Tzian Bo-tzan*, Studiu asupra istoriei Chinei, partea I, pag. 312.)

* In traducerea românească a acestei lucrări, cuvântul „поднебесное" s'a tradus prin „zonă subcerească", subcerescul sau chiar lumea, deoarece în limba rusă această denumire echivalează cu noţiunea pe care o aveau despre pământ vechii Chinezi. Pentru aceştia, realitatea, în întregul ei, era împărţită în două: cerescul (zona cerească) şi subcerescul (zona subcerească), adică pământul. In cele mai vechi reprezentări despre lume, cele două zone existau şi ca *principiu* la care se reducea totul. Cuplul cer-pământ avea o importanţă deosebită, influenţând viaţa în general. Pe aceeaşi linie, vechii Chinezi îşi reprezentau imperiul chinez ca un imperiu ceresc, iar teritoriul acestui imperiu ca zonă subcerească-N.R.

şi transformarea în sclavi a triburilor care fuseseră învinse au accelerat desvoltarea societăţii împărţite în clase şi a statului în China antică.

La baza vechii societăţi chineze se afla posesiunea obştească primitivă a pământului. In izvoarele de mai târziu, acest sistem s'a păstrat sub denumirea *ţzin-tian* („sistemul fântânilor"). Un adept al lui Confucius, Men-ţzî, care a trăit în secolul al IV-lea înaintea erei noastre, povesteşte următoarele despre acest sistem :

Pământul se împărţea în loturi asemănătoare cu hieroglifa 井 (fântână). Aria fiecărui lot era de 900 mu *. In centrul lotului se găsea „pământul obştesc", sau „pământul şefului" (gun-tian) 公 田, cu o arie de 100 mu. Acesta din urmă aparţinea, în fond, şefilor militari şi ginţilor aristocratice. Un număr de 8 familii cultivau această suprafaţă ; în afară de aceasta, fiecare dintre ele avea câte 100 mu pentru folosinţa ei proprie : sî-tiân 私 田, sau „lotul personal". Pământul obştesc, sau „pământul şefului", cu o suprafaţă de 100 mu era cultivat în comun şi aceasta era obligaţia lor principală. „Numai după terminarea lucrărilor pe ogorul şefului aveau voie să lucreze pe propriile lor loturi" [2]. Această descriere ne înfăţişează alcătuirea comunităţii teritoriale, care a apărut la sfârşitul mileniului al II-lea şi la începutul mileniului I înaintea erei noastre.

In sistemul fântânilor, „ogorul individual" — sî-tian — era, în fond, lotul pe care-l primea agricultorul dela comunitatea sătească. El nu era încă proprietatea sa. Intregul pământ subceresc, spune „Cartea cântărilor", aparţine lui ţan (adică împăratului), iar toţi cei care administrează pământul sunt slugile sale.

După cucerirea văii fluviului Huanhe de către tribul Cijou, la sfârşitul mileniului II, au apărut în China veche, pe

---

* Mu = unitate de măsură pentru suprafeţe, egală în genere cu 675m², iar în mod oficial cu 781 m² — N.R.

[2] 上 孟, 卷 三, 四 頁 (*Men-ţzi*, partea 1, secţiunea 3, pag. 4.)

baza proprietății obștești asupra pământului, latifundii mari ale împăratului.

După cum atestă vechea „Carte a cântărilor", ogoarele unuia dintre aceste latifundii se întindeau pe o distanță de vreo 30 li adică 17—18 km. Și aici lucrau în același timp, aproximativ 20 000 oameni. Toată munca se făcea sub controlul unor supraveghetori speciali (田畯). În timpul însămânțărilor de primăvară sau la strângerea recoltei, împăratul venea pe câmp și dădea indicații supușilor săi. Cerealele împăratului se păstrau în sute de magazii [3].

Șefii militari Cijou aveau gospodării agricole asemănătoare. De regulă, aceste gospodării erau situate în jurul unor așezări întărite și direct subordonate capilor împărățiilor.

Inafară de aceasta, atât împăratul cât și șefii săi militari mai aveau pământuri în ținuturile îndepărtate, unde gospodăria era condusă de împuterniciții lor; *da-fu* (大夫) și *și* (士). Împăratul, șefii militari, *da-fu* și *și* constituiau o aristocrație funciară dominantă unitară. Ei trăiau din exploatarea muncii sclavilor și a membrilor comunităților rurale.

Da-fu și *și* conduceau uriașa gospodărie a împăratului și a șefilor săi militari și strângeau produsele agricole recoltate de pe „ogorul obștesc", lucrat de comunitățile sătești.

În sânul așa numitului „sistem al fântânilor", s'au desvoltat forțe care i-au subminat bazele. Cu toate că în condițiile „sistemului fântânilor" n'a existat încă proprietatea privată asupra pământului, fiecare agricultor membru al comunității știa că pe „ogorul individual" el lucrează pentru sine, iar recolta strânsă aici îi aparține personal. Se înțelege dela sine că fiecare membru al comunității lucra incomparabil mai bine pe „ogorul individual" decât pe „ogorul șefului". Autoritățile imperiale au luat toate măsurile posibile pentru a menține „sistemul fântânilor", silindu-i pe membrii comu-

---

[3] 詩經, 卷五, „甫田"; „大田", 卷八 „噫嘻".
(*Și Tzin*, partea V, Cântul „Fu-tian" și „Da-tian", partea VIII, cântul „I-si").

nităţilor să lucreze în primul rând „ogorul obştesc" dar, în cele din urmă, s'au văzut silite să renunţe la acest sistem.

In anul 594 înaintea erei noastre, în statul Lu 魯 lucrarea „ogorului şefului" a fost înlocuită pentru prima oară cu un impozit în natură.

Apoi, au fost publicate legi analoage în statele Cijen, 鄭, Ciu 楚 etc.[4]. La jumătatea secolului al IV-lea, în împărăţia Ţin 秦 ,proprietatea privată s'a extins asupra pământului, a cărui vindere şi cumpărare a devenit un act legal.

Proprietatea privată a înlăturat tot mai mult agricultură în comun. Funcţionarii care administrau gospodăriile împăraţilor şi ale şefilor lor militari şi care controlau cultivarea aşa numitelor „ogoare obşteşti" au început să şi le însuşească, sub pretextul folosirii pământurilor în pârloagă, şi le-au transformat, de fapt, în proprietate personală. Astfel au apărut proprietăţile funciare particulare ale unor oameni ieşiţi din păturile de jos, din rândurile fostelor slugi ale împăratului şi din rândurile micilor funcţionari. Gospodăriile particulare ale slujitorilor împăratului şi şefilor militari creşteau mereu, iar gospodăriile statului, conduse de ei, decădeau. Incetul cu încetul, aceşti slujitori ai împăratului au început să considere gospodăria pe care o administrau drept proprietate a lor, şi partea leului din recolta strânsă de pe „ogorul obştesc" sau de pe „ogorul şefului" ajunge deasemenea în mâinile lor. Pe măsură ce creştea puterea lor economică, aceşti oameni nu numai că încetau să depindă de împărat şi de aristocraţie, dar se ridicau chiar împotriva lor, ca o mare forţă politică.

„Proprietatea privată... odată apărută, a dus la schimbul între indivizi, la transformarea produselor *în mărfuri*. In aceasta constă germenul întregii revoluţii de mai târziu"[5].

In secolul al VI-lea înaintea erei noastre (perioada Ciunţiu), a început prelucrarea şi răspândirea fierului.

In urma săpăturilor arheologice nu s'au găsit obiecte de fier din epoca occidentală Cijou. Cărţile vechi, care se referă la această perioadă, nu conţin, deasemenea, niciun fel de măr-

[4] *Ţzian Bo-ţzan*, Studiu asupra istoriei Chinei, vol. I, pag. 362.
[5] *F. Engels*, Origina familiei, a proprietăţii private şi a statului, M., 1945, pag. 128 (vezi în rom. ed. P.M.R., 1950, ediţia a III-a, pag. 116—N.R).

turii despre fier. Pentru prima dată, fierul este pomenit în secolul al VI-lea înaintea erei noastre, când, în împărăția Tzin 晉 (actualmente provincia Șansi), legile penale au fost imprimate pe plăci de fier. In cărțile vechi din perioada următoare (în scrierile școlii Mo Di, Han Fei-tzî, Sun-tzî) apar denumirile unui mare număr de unelte din fier: lopeți (金失 金葉), vârfuri (金失 矢), coase (金失 鉄), cârlige (金失 鉏), dălți (金失 銷), etc. Ulterior, fierul a fost folosit și pe câmpurile de bătaie. In cartea „Liui-și Ciun-țiu" se vorbește despre zale de fier și sulițe de fier. După cum afirmă celebrul istoric Sîma Țian, în secolul VI—V înaintea erei noastre, mulți oameni s'au îmbogățit din fabricarea uneltelor de fier și au devenit negustori influenți [6].

Folosirea pe scară largă a fierului a determinat creșterea rapidă a forțelor de producție și desvoltarea continuă a proprietății private. Diviziunea muncii între agricultură și meșteșug, care exista deja în această vreme, s'a intensificat în mare măsură, iar separarea orașului de sat s'a accentuat. Comerțul a început să se desvolte impetuos.

S'au produs mari schimbări și în producția meșteșugărească. Ea a devenit mai multilaterală, iar tehnica ei a ajuns la un nivel înalt. După cum atestă Mo Di, meseriașii din perioada aceea aveau specialități foarte variate. Unii făceau care, alții topeau metale, alții erau tâmplari, alții se ocupau cu arta fină a giuvaergeriei, etc. „Toți își dovedeau aptitudinile, în fiecare ramură" [7].

Ca urmare a lărgirii producției și a accentuării specializării acesteia, s'a produs o anumită diviziune a muncii între meșteșugarii din diferitele regiuni ale țării. De exemplu, împărăția Han 韓 era vestită prin calitatea arcurilor și a săgeților, orașul Handan 邯鄲 prin obiectele de fier, împărăția Ți 齊 prin țesăturile de mătase, orașul Hofei 合肥 prin obiectele de piele, etc

---

[6] 司馬遷, 史記, 貨殖傳. 第八册, 三五, 三九頁, 上海中華書局, 民國三十三年, 十三版.
(*Sîma Țian.* Însemnări istorice, partea a VIII-a. Hoțizicijuan Șan-hai, Cijun-hua-șu-țziui, 1944, ediția a 13-a, pag. 35, 39 ș. a.)

[7] Idem, pag. 33.

Creşterea producţiei meşteşugăreşti a determinat un comerţ intens, nu numai între oraş şi sat, dar şi între diferitele oraşe ale diverselor împărăţii. Oraşele-cetăţi se transformau în centre comerciale. In secolele VI—V înaintea erei noastre, au devenit centre importante: Lintzî 臨淄 în împărăţia Ţi, Ţzian 絳 în împărăţia Ţzin 晋, Iun 雒 şi Ţi 隙 în împărăţia Ţin 秦, capitala împărăţiei Cijen, Cijen-i 鄭邑 şi multe altele.

Treptat, oraşele s'au mărit iar populaţia orăşenească a crescut. După cum afirmă Sîma Ţian, pe vremea aceea, locuiau în oraşul Lintzî cam 70.000 familii, iar periferia capitalei împărăţiei 莫耶 avea 47 li (vreo 25 km)[8].

Desvoltarea forţelor de producţie în China antică a dus la a treia diviziune socială a muncii. Aceasta „dă naştere unei clase care nu se mai îndeletniceşte cu producţia, ci numai cu schimbul produselor — negustorii" [9].

Până în secolul al VI-lea înaintea erei noastre, artistocraţii aveau împuterniciţi pentru problemele privind meşteşugurile şi comerţul, mai ales din rândurile sclavilor. Aceşti oameni de afaceri au început şi ei, la fel cum făcuseră slujitorii împăratului în agricultură, să-şi însuşească supramunca aşa numiţilor (百工) bo-gun, meseriaşii liberi, şi a sclavilor, şi o parte din câştigul rezultat din comerţ. Aceasta a făcut ca, pe la jumătatea perioadei Ciunţiu, să se deschidă şi ateliere particulare, alături de producţia meşteşugărească imperială. In acelaş mod s'a născut şi comerţul particular. Au apărut noi bogătaşi în oraşe, negustorii, care au început să joace un rol important în viaţa economică a împărăţiilor. Ei au cucerit pieţele şi, profitând de ocaziile create de „greutăţile de aprovizionare, îşi vindeau mărfurile de o sută de ori mai scump decât costau" (Guan-ţzî). Mărfurile lor inundau nu numai împărăţiile aşezate în valea Huanhe; caravanele comerciale

---

[8] *Ţzian Bo-ţzan*, Studiu asupra istoriei Chinei, vol, I, pag. 368.

[9] *F. Engels*, Origina familiei, a proprietăţii private şi a statului, pag. 187 (vezi în rom. ed. P.M.R., 1950, ediţia, a III-a pag. 174—N.R.).

străbăteau ţara, iar pe vremea aceea, negustorii chinezi făceau comerţ şi pe ţărmul mării sudice, şi în Coreea, şi în apus, cu mult dincolo de hotarele actualei provincii Sîciuan [10].

In anul 21 al domniei împăratului Ţzin-van 周景王 (523 înaintea erei noastre), din dinastia Cijou, împărăţia Ţzin 晉 a început, pentru prima dată, să emită monete de metal – Daţian 大錢 Curând banii de metal au apărut şi în alte împărăţii, dar ei n'au avut multă vreme aceeaşi formă. In împărăţiile Ţin 秦 şi Vei 魏 ei semănau cu o lopată, iar în împărăţia Ian 燕 monetele erau rotunde şi aveau o gaură cuadrunghiulară la mijloc. Valoarea banilor metalici era foarte diferită, lucru care corespundea fărâmiţării economice a ţării, şi împiedica, într'o anumită măsură, desvoltarea comerţului între împărăţii. Unitatea de măsură comună a ţării era aurul [11].

„După cumpărarea mărfurilor pe bani, apăru împrumutul de bani şi odată cu aceasta, dobânda şi cămătăria" [12]. Cămătării, care făceau parte din rândurile bogătaşilor dela oraşe şi, în parte, din rândurile nobilimii aristocratice, îi ruinau pe orăşenii liberi şi pe membrii comunităţilor rurale, cu ajutorul acestui nou mijloc de înrobire. Negustorii bogaţi ofereau deseori subsidii funcţionarilor imperiali şi, prin aceasta, ei îşi deschideau drumul spre putere [13].

Desvoltarea ulterioară a economiei de mărfuri a dus la lupta pentru lichidarea comunităţii săteşti. In toate părţile apăreau cereri de a se desfiinţa folosirea pământului după „sistemul fântânilor". Pământul trebuia să devină o marfă, care să poată fi vândută şi ipotecată.

---

[10] *Ţzian Bo-ţzan*, Studiu asupra istoriei Chinei, vol. I. , pag. —368

[11] Idem I, pag. 371.

[12] *F. Engels*, Origina familiei, a proprietăţii private şi a statului, pag. 188, (vezi în rom. ed. P.M.R., 1950, ediţia a III.a, pag. 175. — N.R.)

侯外廬,中國古典社會史論,一〇八—一一二頁,民國三十二年,重慶. (*Hou-Vai-lu*, Contribuţii la istoria societăţii antice în China, Ciunţin, 1943, pag. 108–112).

„Proprietatea deplină, liberă nu însemna numai o stăpânire nelimitată asupra pământului... ci şi posibilitatea de a-l înstrăina" [14]. O bună parte din pământurile comunităţilor a început să treacă în mâinile noilor bogătaşi din oraşe. La bogăţia lor în bani, se adaugă acum şi bogăţia funciară.

Sclavajul se răspândeşte. In aşa numita perioadă occidentală Cijou, sclavii prizonieri de război nu aveau o valoare prea mare. Forţa lor de muncă nu-şi găsea totdeauna folosire. Numai pe măsură ce se desvoltă forţele de producţie ale societăţii antice, creşte rolul muncii sclavilor; în urma exploatării acestora, bogăţiile stăpânilor de sclavi sporesc repede. In „Insemnările istorice" ale lui Sîma Ţian, de exemplu, se spune: „In împărăţia Ţi, oamenii nu preţuiau [la început] pe sclavii din rândul prizonierilor. Numai Diao Ţzian îi preţuia. [Pentru mulţi] sclavii puternici şi inteligenţi erau o povară. Singur Diao Ţzian îi primea [cu plăcere]. El folosea sclavii la pescuit, la extragerea sării, pentru negoţ şi pentru transportul mărfurilor. Afacerile au reuşit, şi treptat, numărul sclavilor săi a crescut. In urma folosirii lor, Diao Ţzian a devenit milionar" [15].

Lichidarea „sistemului fântânilor" trebuia să deschidă un nou izvor pentru obţinerea sclavilor. Massele de membri ai comunităţilor săteşti îşi pierdeau pământul — baza existenţei lor. Dacă, înainte, afluxul de sclavi venea în primul rând din partea prizonierilor de război, în schimb acum, în condiţiile concentrării bogăţiilor în mâinile unui grup puţin numeros de negustori şi în condiţiile ruinării comunităţii, transformarea oamenilor liberi în sclavi s'a intensificat mult. La jumătatea secolului al IV-lea înaintea erei noastre, în timpul reformei lui Şanian, „toţi cei ce nu izbutiseră să-şi facă un rost, şi toţi leneşii din rândurile săracilor au fost făcuţi sclavi" („事未利及怠而貧者舉以爲收孥"). După constituirea imperiului unic Ţin Şi Huandi, sute de mii de sclavi,

[14] *F. Engels*, Origina familiei, a proprietăţii private şi a statului, pag. 188 (vezi în rom. ed. P.M.R., 1950, ediţia a III-a pag, 176—N.R.).

[15] *Sîma Ţian*, Insemnări istorice, partea a VIII-a, Hoţizicijuan, pag. 39.

[16] *Sîma Ţian*. Insemnări istorice, partea a III-a, Biografia lui Şanian pag. 28.

din rândurile oamenilor condamnați de lege, au ridicat marele zid chinezesc, au construit palate măreţe, au săpat canale, au făcut drumuri pentru caravanele comerciale şi pentru armate. Pe vremea aceea, sclavii, la fel ca oricare altă marfă, nu erau numai vânduți şi cumpărați, ci şi dați pentru datorii [17]. In secolul al III-lea înaintea erei noastre, societatea sclavagistă a Chinei antice ajunge la apogeu.

Dar, încă înainte, descompunerea sistemului obştesc al proprietăţii funciare, creşterea sclavajului şi a economiei de mărfuri, apariţia negustorilor şi întărirea puterii lor economice au provocat o crâncenă luptă înlăuntrul clasei dominante a proprietarilor de sclavi.

Pe măsură ce slugile împăratului şi slugile caselor aristocratice acaparau pământul comunităţilor şi-şi însuşeau proprietatea împăratului, ele se transformau într'o forţă ameninţătoare, care, în fiecare împărăţie, se ridica de fapt împotriva vechii nobilimi aristocratice. Aceşti împuterniciți pentru agricultură au încetat să se supună stăpânilor lor. Marile case aristocratice duceau şi ele o luptă nu mai puţin crâncenă împotriva autorităţii imperiale. Men-ţzî spune că „într'o împărăţie care posedă zece mii de care, domnitorul este omorît de reprezentanţii unei familii cu o mie de care, iar într'o împărăţie care are o mie de care, domnitorul este omorît de o familie cu o sută de care" [18]. Aceste discordii şi lupta pentru putere au făcut ca, în împărăţia Ţzin 晉 (provincia Şansi), şase ginți aristocratice să împartă între ele întregul pământ al împăratului, iar în Ţi 齊 (provincia Şandun), ginta Tian 田氏 să uzurpe autoritatea imperială.

Din cauza schimbării condiţiilor economice, relaţiile juridice existente pe acea vreme au încetat să mai corespundă situaţiei sociale pe care o ocupa negustorimea, apărută în acea perioadă. Mulți negustori ieşiseră din rândurile sclavilor şi ale „oamenilor de jos" şi, prin situaţia lor, continuau să nu fie considerați liberi. Dependenţa lor personală faţă de cineva era

[17] *Ţzian Bo-zan*, Studiu asupra istoriei Chinei, vol. I, pag. 312.
[18] *Men-ţzî*, partea 1 secţiunea I, pag. 1.

consacrată printr'un document corespunzător, denumit „Dan şu" 丹書. Ei cereau cu insistenţă eliberarea lor deplină şi arderea acestor documente, ruşinoase pentru ei. Lucrurile ajungeau adesea la răscoale făţişe. Un asemenea caz s'a petrecut, bunăoară, în împărăţia Cijen 鄭 (provincia Henan) [19].

Infrângând toate piedicile ce-i stăteau în cale, noua nobilime căuta cu stăruinţă să cucerească puterea politică. Fostul sclav Guan Cijun 管仲, ciobanul Ninţi 甯戚, cerşetorul vagabond Boliţi 百里奚, negustorul Sian-gao 弦高 au devenit celebri oameni de stat [20].

In numeroase împărăţii puternice (Ţin, Ţi, etc.), puterea a trecut, de fapt, în mâinile lor.

Desvoltarea economiei de mărfuri şi a economiei băneşti precum şi interesele bogătaşilor dela oraşe, cereau cu insistenţă unificarea ţării. Şi, într'adevăr, împărăţiile mici erau înghiţite treptat de cele mari. Acest progres istoric a fost însoţit de războaie neîntrerupte.

Desigur, războaie au fost şi înainte, în epoca In, dar pe vremea aceea ele se purtau în proporţii relativ mai mici. In perioada împărăţiei Cijou, situaţia s'a schimbat. După cum atestă inscripţiile de pe unele vase de bronz, în perioada occidentală Cijou, în urma războiului împotriva barbarilor nordici Gui-fan 鬼方, numai numărul prizonierilor a ajuns la 13 000 oameni. In perioada Ciunţiu, în secolul al VII-lea înaintea erei noastre, forţele cele mai mari care participau la război se limitau la 600 care de război. In secolul al VI- ea, numărul lor a crescut până la o mie, iar în secolul al V-lea se înregistrează patru mii. In cartea „Ţzo-cijuan", există indicaţii care arată că în urma fiecărui car mergeau câte zece soldaţi. Aşa dar, în curs de două veacuri, numărul maxim de soldaţi participanţi la un război a crescut dela şase mii la patruzeci de mii [21].

---

[19] *Ţzian Bozfzan*, Studiu asupra istoriei Chinei, vol. I, pag. 384.

[20] 郭沫若,中國古代社會研究,一八頁,民國十九年. (*Go Mo-jo*, Studiul societăţii antice a Chinei, 1930, pag. 18).

[21] *Ţzian Bo-fzan*, Studiu asupra istoriei Chinei, vol. I, pag. 365.

In perioada aceea, împărățiile din China antică purtau război una împotriva celeilalte, luptând în acelaș timp și împotriva triburilor barbare și lărgindu-și posesiunile teritoriale.

Războaiele erau un mijloc de îmbogățire, de capturare a sclavilor și de acaparare a teritoriilor, deaceea ele au jucat un rol atât de important în viața Chinei antice. Este imposibil să le enumărăm pe toate. Numai în cartea „Ciun-țiu" se vorbește în 60 de pasaje despre invazii (侵), în 212 despre campanii (伐) și în 44 despre asedii (圍).

Ea mai conține o mulțime de aluzii la cucerirea unor teritorii dușmane (取) și la zdrobirea dușmanului (滅). După cum atestă cartea Siun-țzî 荀子, împăratul Huan-gun 桓公 din Ți a alipit la teritoriul său 35 împărății, iar în cartea Han Fei-țzî se spune că împăratul Sian gun 晉獻公 din Țzin a cucerit teritoriul a 17 împărății și a supus 38 de domenii. In urma nenumăratelor războaie, „din peste 1800 de împărății, câte erau la înființarea dinastiei Cijou, au rămas, la începutul perioadei Ciunțiu, numai 140 de împărății" [22]. Pe la jumătatea perioadei Ciunțiu, au rămas din ele numai câteva zeci, dintre care cele mai puternice erau următoarele cinci:

Ți 齊 în Nord-Est (provincia Șandun); Țzin 晋 în Nord (provincia Șansi); Țin 秦 în Apus (provincia Șensi); Sun 宋 în centru (provincia Henan) și Ciu 楚 în Sud (provincia Hubei).

In cartea Mo Di 墨翟 în secțiunea „Atacuri nejustificate"(非攻篇)se spune că „domnitorii din Ciu de Sud și cei din Ți și Țzin de Nord, atunci când și-au înființat împărățiile, aveau numai vreo câteva sute de li pătrați de pământ fiecare, cu o populație care nu depășea câteva zeci de mii de oameni. Dar, în urma atacurilor și a războaielor, teritoriile lor s'au lărgit până la câteva mii de li pătrați, iar populația a ajuns la milioane".

---

[22] 許立羣, 中國史話, 二二頁, 旅順民衆書店翻印, 一九四六年. (*Siui Li-țziun*, Convorbiri despre istoria Chinei, Editura Mințunșudian, Port-Artur, 1946, pag. 22).

In acelaş timp, nenumăratele războaie pustiau satele şi oraşele, sporeau diversele dări şi prestaţii în muncă, făceau să crească ameninţarea de a fi făcut sclav; toate acestea au adus poporul într'o stare disperată. Membrii comunităţii fugeau din satele lor natale. Ei îşi blestemau soarta: „Dacă aş fi ştiut că am să trăiesc aşa, mai bine nici nu mă năşteam" (,,知我如此,不如無生" 一詩經,苔之華). Ei cereau ajutorul cerului, dar cerul tăcea. Oamenii au început să pună mâna pe arme. Pe la jumătatea perioadei Ciunţiu, detaşamentele armate de oameni liberi sărăciţi şi de sclavi s'au transformat într'o forţă ameninţătoare pentru cârmuitori. Astfel, Cijuan-ţzî vorbea despre unul dintre aceste detaşamente condus de Dao-cije 盜跖. Aceşti oameni înarmaţi „cutreierau liberi ţara, atacau statele, devastau casele, capturau vitele şi oamenii. Acolo pe unde treceau, în statele mari, oamenii închideau porţile oraşelor, iar în statele mici, se retrăgeau în fortăreaţă" [23].

Procesul de ruinare şi de transformare în sclavi a membrilor comunităţii, se intensifica mereu. Filosoful Men-ţzî constată că cei bogaţi şi nobili „au în bucătărie multă carne grasă, în grajduri sunt întreţinuţi cai sătui, iar poporul are o înfăţişare istovită, pe câmp zac cadavrele celor morţi de foame" [24].

Totodată, războaiele neîntrerupte au intensificat într'o mare măsură concentrarea bogăţiilor în mâinile unui mic pumn de oameni din rândurile nobilimii dominante şi ale negustorilor. Viaţa luxoasă a împăraţilor şi a anturajului lor creştea nestăvilit. In diverse locuri se construiau clădiri mari pentru folosinţa personală a oamenilor de neam. Mii de soldaţi înarmaţi păzeau palatele şi bogăţiile lor. Iar în palate, ei se distrau. Ii amuzau muzicanţii. Iarna, oamenii dela curte purtau cele mai scumpe blănuri, iar vara—„îmbrăcăminte albă ca zăpada" (Şi-ţzin). Li se brodau haine frumoase de mătase. Ei „aveau sabia ascuţită şi acumulau bogăţii inutile" (Lao-ţzî).

Statele puternice şi bogate creşteau tot mai mult, iar cele mici şi slabe dispăreau. Impreună cu acestea, se ruina şi vechea

[23] Cartea Cijuan-ţzî, vol. XI, pag. 32—33.

[24] *Men-ţzî*, vol. I, partea I, secţiunea 1, pag. 3.

nobilime aristocratică. O parte dintre vechii aristocrați ruinați au intrat în serviciul noilor domnitori și al noilor negustori. Au fost cazuri când un negustor bogat sau un mare cămătar întreținea sute de „oaspeți fără treabă" sau așa numiți lingăi (食客) din rândurile foștilor oameni de neam, cu scopul de a-i folosi la momentul oportun ca un instrument în lupta politică [25]. Uneori, li se dădeau diverse misiuni, de exemplu strângerea datoriilor, conducerea unor tratative diplomatice, etc. [26]. Unii urmași ai vechii nobilimi aristocratice ruinate au trecut de partea poporului, luptând pentru apărarea intereselor acestuia. Din acest grup de oameni au ieșit șeful primei răscoale a masselor exploatate, Gun Bo 共伯, înflăcăratul orator și capabilul organizator Den Si 鄧析, înfocatul demascator al politicii antipopulare duse de clasele dominante Șao Cijen-mao 少正卯, executat de Confucius, în împărăția Lu, și mulți alții. Se pare că și Lao-țzî a făcut parte din această pătură socială. Este în afară de orice îndoială că descompunerea vechii nobilimi aristocratice, pe de o parte, și separarea muncii intelectuale de cea fizică, pe de altă parte, au contribuit în mare măsură la ascuțirea ulterioară a luptei ideologice și politice în epoca Cijou.

In cursul desvoltării relațiilor sclavagiste, rămășițele relațiilor patriarhale din comunitatea primitivă în orânduirea politică, în rânduielile sociale, în viața de toate zilele și în moravuri, tot ce rămăsese din epoca veche, s'a prăbușit. După cum afirmă Men-țzî, „lumea a ajuns la decădere, calea dreaptă a devenit nedreaptă. Din nou au apărut tălmăcirile greșite, ereziile, violența. Au fost cazuri când supusul îl ucidea pe domnitorul său, iar fiul îl omora pe tatăl său" [27].

In condițiile acestei schimbări bruște în viața socială, au apărut, în China antică, diferite școli filosofice care s'au combătut cu îndârjire.

---

[25] *Siui Li-țziun*, Convorbiri despre istoria Chinei, pag. 25.

[26] *Hou Vai-lu*, Contribuții la problema istoriei societății antice în China, pag 112.

[27] *Men-țzi*, partea 1, secțiunea III, pag. 13.

Pe fondul evenimentelor istorice din a doua jumătate a epocii Cijou, se conturează trei grupuri principale de forțe sociale și de clasă, care au emis fiecare câte o platformă politică proprie.

Massele de asupriți, îndeosebi cei din rândurile membrilor ruinați ai comunităților, istoviți de războaiele nesfârșite și de jugul tot mai greu, trăind în fiecare ceas sub amenințarea morții sau a sclaviei, doreau reîntoarcerea la comunitatea primitivă, în care nu existau nici asupritori, nici asupriți. Această tendință și-a găsit expresia în învățătura filosofică a lui Lao-țzî, potrivit căreia, viața socială a oamenilor trebue să decurgă dela sine; omul trebue să urmeze legile firești ale vieții (*dao*) iar violența cârmuitorilor trebue desființată.

Unele grupuri din vechea nobilime aristocratică, mai ales membrii caselor care se ruinaseră și-și pierduseră poziția politică interioară, ca și situația în ceeace privește averea, depuneau toate eforturile pentru a-și menține drepturile bazate pe rămășițele relațiilor patriarhale din comunitatea primitivă, îmbinate cu sclavajul. Ei căutau să justifice împărțirea societății în clase și, în același timp, să restabilească sistemul politic de coexistență a împărățiilor mici, păstrându-se autoritatea centrală a împăratului din dinastia Cijou. Exponentul lor ideologic a fost școala lui Confucius, care socotea că, pentru restabilirea ordinii sociale, trebue să se înceapă cu „îndreptarea inimilor" oamenilor.

Proprietarii de sclavi, negustorii bogați, care apar în perioada târzie Cijou, cereau lichidarea posesiunii funciare a comunităților, instaurarea proprietății private asupra pământului și unificarea întregii țări prin forța armelor. Reprezentanții lor au fost adepții școlii Fa-țzia 法家, care susțineau că legislația statului este unicul mijloc pentru a salva societatea de haos și de războaiele interne.

Acestea au fost condițiile social istorice în perioada în care apare prima mare operă filosofică a Chinei antice: „Dao-de-țzin".

CAPITOLUL II

DESPRE PERSOANA LUI LAO-ȚZÎ ȘI DESPRE CARTEA „DAO-DE-ȚZIN"

„Insemnările istorice" (史記) ale celebrului istoric chinez Sîma Țian 司馬遷, care a trăit în secolele II-I înaintea erei noastre, conțin informații scurte despre Lao-Țzî și despre „Dao-de-țzin".

După cum afirmă Sîma Țian, Lao-țzî 老子, adică bătrânul învățător, era originar din districtul Cu în statul Ciu (partea de Est a actualei provincii Henan), avea numele de familie Li 李 iar pronumele Dan 耳冉. El a fost custodele principal al arhivei palatului dinastiei Cijou. In lucrarea sa, Sîma Țian descrie întâlnirea lui Lao-țzî cu un alt înțelept al antichității, Confucius.

„Sosind la Cijou — scrie Sîma Țian — Cun-tzî l-a vizitat, pe Lao-țzî și l-a întrebat despre regulile conduitei omului... Lao-țzî i-a răspuns că «omului despre care vorbești tu, de mult i-au putrezit oasele și au rămas [din el] numai vorbele. In împrejurări prielnice, bărbatul nobil călătorește în car și se ocupă de treburile statului, iar în vremuri neprielnice, el călătorește pe jos, din loc în loc. Am auzit că un negustor inteligent își ascunde bogățiile și se preface că n'ar avea nimic. Bărbatul nobil are multe merite, dar, ca înfățișare, el se străduie să semene cu un prost. Renunță la mândria ta, la manierele tale pompoase și la dorințele nemăsurate. Toate acestea nu-ți vor aduce folos. Iată ce am vrut să-ți spun». Despărțindu-se de Lao-țzî, Cun-țzî

le-a spus discipolilor săi: «Eu ştiu că pasărea ştie să zboare, că peştele ştie să înnoate, iar fiara ştie să alerge. Cel care aleargă poate fi oprit prin capcane. Cel care înnoată, cu un năvod, cel care zboară cu o plasă, dar cât priveşte dragonul, nu ştiu cum urcă el la cer pe vânt şi pe nori. Intâlnindu-l astăzi pe Lao-ţzî am văzut că seamănă cu un dragon».

„Lao-ţzî — continuă Sîma Ţian — a lucrat pentru alcătuirea învăţăturii despre *dao* şi despre *de*... El a trăit multă vreme în [capitala] Cijou şi, văzând decăderea [împărăţiei] Cijou, şi-a dat demisia". Apoi, Lao-ţzî a plecat spre apus. Părăsindu-şi ţara natală, el a scris probabil la cererea comandantului unui post de frontieră Guan In 關尹, o carte având două părţi, în care îşi expune, prin cinci mii de cuvinte, învăţătura sa despre *dao* şi despre *de*. Ce s'a întâmplat mai târziu cu el, nu ştie nimeni. După aceasta, Sîma Ţian îşi exprimă îndoiala cu privire la autenticitatea informaţiilor pe care le dă.

„Se spune—scrie el mai departe — că Lao Lai-ţzî 老萊子, originar tot din Ciu, a scris o carte, compusă din 15 capitole, în care a expus învăţătura daoiştilor, şi că el a fost contemporan cu Confucius".

In lucrarea sa, Sîma Ţian mai citează opinia foarte răspândită pe acea vreme că Lao-ţzî ar fi trăit 160 sau 200 şi mai bine de ani.

In sfârşit, Sîma Ţian arată că, la 129 de ani după moartea lui Confucius, un om de stat din Cijou, Dan 儋, l-a vizitat pe împăratul din Ţin, Sian gun 秦獻公. Unii spun că acest Dan este Lao-ţzî, iar alţii tăgăduesc. Cum a fost de fapt, nu ştie nimeni. Luând ca bază informaţiile citate în „Insemnările istorice", perioada vieţii şi activităţii lui Lao-ţzî poate fi fixată în egală măsură pentru pragul secolului al V-lea şi pentru jumătatea secolului al IV-lea înaintea erei noastre.

Cu toată deosebirea importantă care există între variantele citate de Sîma-Ţian, învăţaţii chinezi şi, luându-se după ei, sinologii europeni din secolele al XVIII-lea şi al

XIX-lea au considerat, ținând seama și de alte izvoare, că Dao-de-țzin a apărut la hotarul dintre secolul al VI-lea și al V-lea înaintea erei noastre, iar Confucius s'a întâlnit cu Lao-țzî și chiar a învățat la el.

In condițiile creșterii mișcării revoluționare din China, care s'a produs după Marea Revoluție Socialistă din Octombrie, s'a ascuțit și lupta pe frontul ideologic. Problema originii daoismului a devenit una din cele mai discutate. Unul dintre primii care și-au spus părerea în această chestiune a fost Hu Și, discipol al școlii pragmatiste americane. Camuflându-și activitatea de agent al imperialismului american, Hu Și s'a dat drept prieten al poporului și a participat în mod activ la mișcarea anticonfucianistă care a început după demonstrația antiimperialistă de massă, ce a avut loc la 4 Mai 1919, la Pechin.

Hu Și demonstra, pe vremea aceea, că întâlnirea dintre Confucius și Lao-tzî ar fi avut loc în perioada cuprinsă între anii 518 și 511 înaintea erei noastre, dar considera drept legende povestirile care arată că „Lao-tzî a plecat spre apus" dincolo de postul de frontieră, că „ce s'a întâmplat după aceea cu el, nu știe nimeni", precum și afirmația că Lao-țzî „ar fi trăit 160 sau chiar mai bine de 200 de ani" [1].

Reacționarul inveterat Lian Țî-ciao a ridicat obiecții categorice împotriva argumentelor lui Hu Și. Pe la începutul anilor 1920, el a supus unei critici ample punctul de vedere al lui Hu Și.

După părerea lui Lian Țî-ciao, „Dao-de-țzin" este compusă cel puțin în proporție de 80—90% din diferite părți ale cărții lui Cijuan-țzî și este o operă din epoca Cijango (secolele IV-III înaintea erei noastre). Tezele fundamentale ale lui Lian Țî-ciao se reduc la următoarele: în primul rând, nici la Men-țzî, adeptul lui Confucius, nici la Mo Di, propovăduitorul iubirei universale, care au criticat totdeauna cu pasiune pe adversarii lor, nu găsim niciun cuvânt despre Lao-țzî;

---

[1] 胡適,中國哲學史大綱(上册),上海,民國十五年,十二版,四七—四八頁. (*Hu Și*, Studiu asupra istoriei filosofiei chineze, Șanhai, ediția a 12-a, 1925, pag. 47—48).

în al doilea rând, conținutul diverselor capitole și structura anumitor fraze din „Dao-de-țzin" nu ne permit nicidecum să datăm această operă pentru o perioadă mai veche [2].

Așa dar, Lian Ți-ciao a încercat să-i răpească lui „Dao-de-țzin" dreptul de a exista ca lucrare de sine stătătoare.

In anul 1923, Gu Țzia-gan, un cercetător al istoriei antice a Chinei, care a devenit pe urmă un apologet al reacțiunii gomindaniste, aducea argumente noi în sprijinul părerii lui Lian Ți-ciao, dovedind apariția mai recentă a lui „Dao-de-țzin". După părerea sa, critica orânduirii sociale la Lao-țzî coincide cu doctrinele unor filosofi mai recenți : Cijuan-țzî și Han Fei-țzî. Gu Țzia-gan mai afirmă că, în epoca Cijango, au existat numai două școli filosofice : *Ju-țzia*, urmașii lui Confucius, și *Mo-țzia*, școala care propovăduia iubirea universală. Denumirea *Dao-țzia*, adică școala daoiștilor, ar fi apărut abia în epoca Han[3]. El face următorul raționament : „Lao-țzî n'a fost învățătorul lui Confucius, iar școala daoiștilor nu s'a format în epoca Cijango. Deaceea, cartea lui Lao-țzî n'a putut fi scrisă înaintea lui Cijuan-țzî" [4].

Incercările de a nega că „Dao-de-țzin" este unul din primele mari monumente filosofice ale Chinei antice și de a tăgădui până și persoana autorului s'au intensificat în condițiile luptei pe care a dus-o reacțiunea gomindanistă pentru a-și instaura dictatura.

Filosofii și ideologii gomindanului s'au străduit să demonstreze superioritatea confucianismului, care a fost ideologia claselor dominante, față de celelalte curente ideologice din istoria Chinei.

---

[2] 梁任公學術講演集第一卷，一八一二一頁。(*Liau Ți ciao*, Lecții asupra unei teme științifice, partea I. pag. 18–21).

[3] Afirmația lui Gu Țzia-gan că în China antică ar fi existat numai două școli filosofice, nu are temei. După cum recunoaște Men-țzî, școala materialistă a lui Ian-Ciju — adept al lui Lao-țzî — a avut o influență tot atât de mare asupra societății, ca și școlile *Mo-țzia* și *Ju-țzia*, ca să nu mai vorbim despre *Fa-țzia* și altele.

[4] 顧頡剛，古史辨，第一册，五六—五七頁。(*Gu Țzia-gan*. Cercetare asupra istoriei antice, partea I, pag. 56–57.)

Li Şi-cen, un admirator al nietzscheismului, a datat „Dao-de-ţzin" pentru o perioadă şi mai târzie. El abordează problema dintr'un „punct de vedere logic". După părerea sa, cartea „Dao-de-ţzin", care este o mare operă filosofică, trebuia să fie „îmbinarea ideilor" unor şcoli diferite şi deaceea ea a apărut, după toate probabilităţile, după Cijuan-ţzî. Totodată Li Şi-cen socoate că „ideile principale ale lui Lao-ţzî sunt împrumutate dela *Ju-ţzia*, mai cu seamă din cartea Lun-iui" („Cugetări") [5].

Discuţia referitoare la perioada în care a apărut „Dao-de-ţzin" discuţie care s'a desfăşurat după luarea de poziţie a lui Lian Ţi-ciao, a durat peste 25 de ani. La prima vedere, această discuţie părea să aibă un caracter abstract, dar, de fapt, ea ascundea un sens politic profund.

„Savanţii" reacţionari încearcă să dovedească superioritatea lui Confucius faţă de toţi ceilalţi gânditori şi a confucianismului faţă de celelalte şcoli filosofice ale Chinei antice. Dacă reprezentanţii acestui aşa numit „nou punct de vedere" în problema lui „Dao-de-ţzin" ar fi reuşit într'adevăr să demonstreze că au dreptate, acest lucru ar fi putut constitui, la timpul său, un serios sprijin pentru reacţiunea gomindanistă, în încercările acesteia de a restaura ideologia şi morala feudalismului chinez —confucianismul reacţionar—în desfăşurarea aşanumitei „mişcări pentru o viaţă nouă". Dar ei nu au reuşit. Ei au fost siliţi să recunoască faptul că deducţiile lor nu pot fi considerate definitive şi infailibile, din cauza insuficienţei datelor istorice.

Eforturile reacţionarilor chinezi rămân zadarnice, deoarece există date incontestabile despre perioada apariţiei lui „Dao-de-ţzin" şi despre existenţa autorului învăţăturii expuse în această veche operă. In afară de biografia lui Lao-ţzî, notată de Sîma Ţian, istoria întâlnirii dintre acest înţelept şi Confucius este descrisă în multe lucrări din antichitate. Trebue subliniat faptul că Lao-ţzî apare totdeauna ca fiind mai în vârstă, ca învăţător. Cât priveşte faptul că „Dao-de-ţzin" poartă

---

[5] 李石岑, 中國哲學十講, 民國二十四年, 上海, 一二三—一一二四頁. (*Li Şi-cen*, Zece lecţii asupra filosofiei chineze, Şanhai, 1935, pag. 123—124).

amprenta unei epoci mai recente decât aceea în care a trăit Confucius, aceasta este o contradicție lesne de explicat.

In cartea sa „Secolul bronzului", Go Mo-jo, cunoscutul istoric și scriitor chinez, scrie că până la dinastia Țin (221—206 înaintea erei noastre), nimeni nu s'a îndoit de faptul că Lao-țzî se numea Dan 聃 și că a fost învățătorul lui Confucius. Pentru a-și sprijini opinia, el citează o serie de pasaje din lucrările vechi : cărțile lui Cijuan-țzî, cronicile „Liui-și Ciun-țiu" 呂氏春秋, „Han Fei-țzî" 韓非子 și „Li-țzî" 禮記 [6] („Cartea riturilor") [6], în care Țen-țzî 曾子 un elev al lui Confucius, amintește de patru ori cele spuse de învățătorul său despre întâlnirile sale cu Lao-țzî. In afară de aceasta, cartea „Lun-iui" conține, deasemenea, o indicație asupra întâlnirii lui Confucius cu Lao-țzî [7].

Totodată, Go Mo-jo nu neagă argumentele emise de unii învățați chinezi în legătură cu apariția mai recentă a cărții „Dao-de-țzin". Dar, în calitatea sa de cercetător al istoriei antice a Chinei, el rezolvă just, după părerea noastră, pe baza cercetării profunde a materialului faptic, contradicția pe care o prezintă această problemă.

In China antică dinaintea dinastiei Țin — scrie Go Mo-jo — se știa că opera lui Lao-țzî a apărut după moartea sa și că această carte expune vederile înțeleptului, consemnate de adepții săi. La început, acest lucru nu a suscitat îndoieli, după cum nu a trezit îndoieli nici faptul că discipolii lui Confucius au notat părerile învățătorului lor în cartea „Cugetări", sau că adepții lui Mo Di au expus ideile învățătorului lor în cartea „Mo-țzî". Indoielile au apărut după dinastia Țin,

---

[6] „Li-țzî" este o carte veche, care expune doctrina lui Confucius despre *li*, normele etice și regulile de conduită pentru diversele categorii de oameni din societatea împărțită în clase. Ca și alte lucrări confucianiste, această carte urmărește să întărească dominația claselor exploatatoare.

[7] 郭沫若, 銅器時代, 重慶, 民國三十四年, 二〇〇—二〇三頁. (*Go Mo-jo.* Epoca bronzului. Ciunțin, 1945, pag. 200—203).

deoarece generațiile de mai târziu au socotit cartea lui Lao-țzî drept propria sa operă, cu toate că ea conține urme vădite ale epocii Cijango.

După părerea lui Go Mo-jo, confuzia în problema cărții „Dao-de-țzin" s'a intensificat și mai mult după apariția „Insemnărilor istorice" ale lui Sîma Țian. Sîma Țian nu analizează în modul cuvenit faptele istorice pe care le citează și le amestecă cu legendele despre Lao-țzî, răspândite pe vremea aceea. In secțiunea „Biografia lui Men-țzî și a lui Sun-țzî", din ale sale „Insemnări istorice", Sîma Țian scrie că Șen Dao 慎到 din statul Cijao, Tian Pian 田駢, Țze-țzi 接子 din statul Țî, Huan Iuan 環淵 din statul Ciu s'au ocupat cu toții de învățătura lui Huan-di[8] și a lui Lao-țzî despre *dao* și *de* și au expus conținutul ei. Șen Dao a scris o carte cu 12 capitole, Huan Iuan o carte cu două părți, iar Tian Pian și Țze-țzî au scris deasemenea pe această temă. In realitate, continuă Go Mo-jo, cartea lui Huan Iuan, care expune învățătura lui Lao-țzî și se compune din două părți, este tocmai „Dao-de țzin". Dar, Sîma Țian, în loc să prezinte just acest fapt, a introdus în secțiunea „Biografia lui Lao-țzî" legendele răspândite pe atunci despre plecarea lui Lao-țzî spre apus și despre cartea în două părți, scrisă la cererea comandantului postului de frontieră.

După părerea lui Go Mo-jo, legenda despre călătoria spre apus a lui Lao-țzî a fost creată în epoca Han, de oamenii care încercau să-l lege pe Lao-țzî de cartea „Dao-de-țzin", apărută după el. In acelaș scop, ei au născocit și o altă legendă după care Lao-țzî ar fi trăit 160 sau chiar 200 și mai bine de ani. Intr'un alt caz, ei îl iau pe curteanul, Dan 儋 din Cijou, drept Lao-țzî.

Deoarece drumul spre statul Țin se află spre apus, ei au mai scornit legenda că Lao-țzî a trecut prin postul de frontieră și că a compus cartea „Dao-de-țzin" la cererea comandantului acestui post.

---

[8] *Huan-di* este un împărat legendar din antichitate.

Cuvintele „comandantul postului de frontieră", guan lin in 關令尹, afirmă Go Mo-jo, sunt rezultatul interpretării greșite pe care o dă Sîma Țian diverselor desemnări ale numelui unui același autor. In cărțile vechi, numele său se scrie într'un caz Huan Iuan 環淵, în altul Siun Țuan 尹淵, în altul Iuan Iuan 蜎淵, iar în cartea lui Cijuan-țzî și în cronica „Lui-și Ciun-țiu" el este scris Guan In 關尹, ceeace înseamnă „comandantul postului de frontieră". In epoca Han, amatorii de legendă au profitat de acest fapt și au transformat numele lui Huan Iuan 環淵, în funcția guan in 關尹 „comandant al postului de frontieră". Așa s'au adunat, una după alta, legendele despre Lao-țzî și despre cartea sa „Dao-de-țzin".

In încheiere, Go Mo-jo scrie că „Dao-de-țzin" este expunerea învățăturii lui Lao-țzî, făcută de adeptul său Huan Iuan, care a trăit la jumătatea secolului al IV-lea înaintea erei noastre și a fost contemporan cu Men-țzî. Spre deosebire de adepții lui Confucius și ai școlii lui Mo Di, care au redat cugetările învățătorilor lor într'o formă pură, nedenaturată, Huan Iuan a notat gândurile lui Lao-țzî cu cuvintele sale proprii, imprimând acestei lucrări pecetea epocii sale [9].

Cartea lui Cijuan-țzî servește, deasemenea, drept confirmare a ipotezelor lui Go Mo-jo, iar afirmațiile lui Lian Țî-ciao, ale lui Li Și-cen etc., care susțin origina târzie a învățăturii despre *dao*, nu corespund realității. Cartea lui Cijuan-țzî nu este numai o interpretare a învățăturii lui Lao-țzî despre *dao*, dar conține și o serie de fapte în legătură cu întâlnirile înțeleptului cu Confucius și cu discipolii săi.

Cartea Cijuan-țzî spune că, urmând sfatul discipolului său Țzî-lu 子路, Confucius l-a vizitat pe Lao-țzî, care nu l-a primit cu plăcere. In timpul convorbirii cu Confucius, răspunzând la întrebarea pe care i-o pusese despre omenie și dreptate, Lao-țzî a spus : „Omenia și dreptatea, despre care vorbești tu, sunt cu totul inutile. Cerul și pământul își păstrează în mod firesc permanența, soarele și luna luminează în

[9] *Go Mo-jo*. Epoca bronzului, pag. 30.

mod firesc, stelele au ordinea lor cerească, păsările şi animalele sălbatice trăiesc în cete fireşti, copacii cresc dela natură. Ar trebui să respecţi şi tu [firescul] *dao* şi *de*, [manifestarea]acestuia. Nu este nevoie să răspândeşti cu râvnă învăţătura despre omenie şi dreptate. Ceeace faci tu, aminteşte de un om care bate toba, atrăgând asupra-şi nenorocirea. Prin aceasta, nu faci decât să turburi poporul" [10]. Explicându-i lui Confucius învăţătura sa despre *dao*, Lao-ţzî i-a mai spus că „porumbelul este alb, nu pentrucă se spală în fiecare zi, iar corbul este negru, nu pentrucă se vopseşte. Peştele trăieşte în apă, iar pe uscat piere.... El nu poate să părăsească râul sau lacul" [11].

Cu prilejul unei alte întâlniri, Confucius i s'a plâns lui Lao-ţzî pentru faptul că, deşi studiase îndelung cărţile vechi despre conducerea înţeleaptă a ţării, niciun domnitor nu vrea să-l primească în serviciul său. La aceasta, Lao-ţzî, a răspuns cu următoarele cuvinte: „Din fericire, tu n'ai întâlnit un domnitor care să dorească a cârmui ţara cu ajutorul învăţăturii tale. In cărţile vechi se vorbeşte despre treburile trecute ale domnitorilor de mai înainte..., iar ceeace a trecut, nu mai poate fi întors. Ceeace este firesc, nu poate fi schimbat, şi ceeace este inevitabil, nu poate fi ocolit. Curgerea vremii nu poate fi oprită, iar calea lui *dao* nu poate fi împiedicată. Cine a înţeles pe *dao*, acela urmează calea firii, iar cine nu a înţeles pe *dao*, acela o încalcă" [12].

Cijuan-ţzî confirmă povestirea lui Sîma Ţian, după care Confucius l-ar fi asemuit pe Lao-ţzî cu un dragon. După prima întâlnire cu Lao-ţzî, Confucius a rămas tăcut timp de trei zile. Discipolii l-au întrebat: „învăţătorule, ce obiecţii i-aţi opus lui Lao-ţzî?". La aceasta Confucius a răspuns că astăzi „l-a întâlnit pe Lao-ţzî, de parcă ar fi văzut un dragon care, ba

---

[10] 莊子, 卷 五, 二九一三〇頁. (Cartea lui *Cijuan-lzî*, partea V, pag. 29—30).

[11] *Idem*, pag. 43.

[12] 莊子, 卷 五, 四四頁. (Cartea lui Cijuan-ţzî, partea V, pag. 49.)

devine o ființă vizibilă, ba se transformă într'o ceață. El știe să plutească în nori și să respire razele cerești *in* și *ian*". Mai departe Confucius spune: „Nu numai că nu am ridicat niciun fel de obiecțiuni, dar nu am putut nici măcar să deschid gura în fața lui".

Cijuan-țzî povestește, deasemenea, despre întâlnirile discipolilor lui Confucius cu Lao-țzî. Printre altele, el amintește despre convorbirea lui Țzî Gun 子貢 cu Lao-țzî, referitoare la conducerea țării de către vechii domnitori [13].

Din cartea lui Cijuan-țzî reiese că Lao-țzî a avut mulți elevi. Unuia dintre ei, lui Ian Țzî-țziui 陽子居 [14], Lao-țzî i-a spus: „Omul înțelept își manifestă rar aptitudinile, dar se străduește să-și desăvârșească inima". El l-a sfătuit pe Ian-Țzî-țziui să nu se ocupe cu răspândirea învățăturii sale, și să nu călătorească prin state. Dar discipolul nu a urmat sfatul învățătorului său, ci și-a continuat călătoriile și predicile. „Odată", pe când se întorcea din statul Țin în statul Lian 梁, Lao-țzî l-a întâlnit pe neașteptate pe Ian Tzî-țziui. Lăo-țzî a fost indignat. El a oftat și, ridicându-și privirea la cer, a spus: „Inainte, am crezut că voi putea să te reeduc, dar acum văd că ești incorijibil". Ian Țzî-țziui tăcea" [15].

Unul dintre concetățenii lui Confucius, U Ciji 無趾, s'a întâlnit și el cu Lao-țzî. Intr'una din convorbirile cu Lao-țzî, el s'a plâns că „Confucius este departe de a fi un om ideal, dar nu se ști e dece se ține el atât de mândru, de parcă ar fi un învățat cu o adâncă gândire" [16].

Ghen San-ciu 庚桑楚, un adept al lui Lao-țzî ne informează că el „înțelegea adânc învățătura lui Lao-țzî despre

---

[13] 莊子, 卷五, 四四頁. (cartea lui Cijuan-țzi, partea V, pag. 44)

[14] Vezi *Go Mo-jo*, Zece articole critice, culegere I, partea a II-a, Harbin, 1947, pag. 150. (După cum afirmă Go Mo-jo, Ian Țzi-țziui este aceeași persoană cu celebrul materialist antic chinez Ian-Ciju).

[15] *Go Mo-jo*, Culegerea I, partea a IX-a, pag. 12.

[16] *Idem*, cartea II, pag. 35.

dao și a trăit în Nord, în munții nelocuiți. El iubea natura, și oamenii care voiau să dobândească cunoștințe veneau la el. El nu refuza să-i primească pe propovăduitorii [falsei] omenii"[17], adică pe confucianiști.

Nan Iun-ciju „南榮趎", discipolul lui Ghen San-ciu, care era entuziasmat de profunda înțelepciune a învățătorului său, aștepta cu nerbădare să se întâlnească cu omul din învățătura căruia fusese luată această înțelepciune. El a mers spre locul unde se afla Lao-țzî, timp de 7 zile și 7 nopți.[18]

Cartea lui Cijuan-țzî amintește și faptul că Țui-Țziui 崔瞿, Bo Țziui 桓矩 și mulți alții au fost discipolii lui Lao-țzî.

In sfârșit, aici se vorbește despre moartea lui Lao-țzî: „Când a murit Lao-țzî, prietenul său Țin Și 秦失 a venit să-și ia rămas bun dela el. El a plecat, deplângând amar această grea pierdere"[19].

Faptele citate mai sus nu ne dau niciun fel de temei pentru a nega adevărul istoric cu privire la Lao-țzî și drepturile sale de autor al învățăturii despre *dao*, și nici întâlnirea sa cu Confucius. Mai putem face presupunerea că vechiul înțelept nu a fost un ideolog singuratec și că învățătura sa a oglindit concepțiile unui întreg curent filosofic.

Lian Țî-ciao greșea întru totul, susținând că „Dao-de-țzin" este compusă în proporție de 80—90% din diferite părți ale cărții lui Cijuan-țzî. Afirmația sa contrazice faptele. In primul rând, chiar din conținutul cărții lui Cijuan-țzî se vede că învățătura sa este expunerea tezelor principale din „Dao-de-țzin", și nu invers[20], în al doilea rând, cartea lui Cijuan-țzî conține o indicație directă din care reiese că autorul citează cuvintele lui Lao-țzî, iar în anumite pasaje, citările

---

[17] *Go Mo-jo*, Culegerea I, partea a VIII a, pag. 1.

[18] *Idem*, pag. 6.

[19] *Go Mo-jo*, Culegerea I, partea a VIII-a, pag. 6.

[20] Această problemă formează obiectul unui studiu special. Aici, nu putem insista asupra amănuntelor și ne limităm numai la observații generale.

pe care le face din maximele înțeleptului coincid aproape cu textul din „Dao-de-țzin”[21];

Vechea carte „Han Fei-țzî” confirmă și ea părerea noastră că învățătura despre *dao*, așa cum este expusă în „Dao-de-țzin”, îi aparține înțeleptului antic Lao-țzî, și nu altcuiva. Două capitole din această carte sunt consacrate în întregime învățăturii despre *dao*. Unul dintre ele este intitulat „Țze lao” 解老 („Explicații la învățătura lui Lao-țzî”). Aici sunt citate părți din „Dao-de-țzin” și, la fiecare pasaj, se dă interpretarea autorului. Capitolul următor este intitulat „Iui lao” 喻老 („Exemple intuitive pentru explicarea învățăturii lui Lao-țzî”). In acest capitol, Han Fei-țzî citează fapte concrete, care confirmă justețea diverselor teze din învățătura lui Lao-țzî despre *dao*.

Rezumând faptele citate mai sus putem afirma că Lao-țzî i-a transmis într'adevăr învățăminte lui Confucius și a trăit în pragul secolelor al VI-lea și al V-lea înaintea erei noastre. Învățătura sa despre *dao* s'a bucurat de o largă răspândire încă din secolul al V-lea, iar cartea „Dao-de-țzin” conține o expunere a principalelor teze ale înțeleptului, făcută de adepți și comentatori. Textul definitiv al cărții „Dao-de-țzin” care a ajuns până la noi a fost alcătuit, probabil, pe la jumătatea secolului al IV-lea înaintea erei noastre.

In legătură cu conținutul principal al cărții „Dao-de-țzin” majoritatea absolută a oamenilor de știință chinezi din zilele noastre afirmă că *dao* înseamnă legea firească a naturii și că *dao* este lipsit de orice esență divină. Go Mo-jo remarcă foarte just că marea descoperire a lui Lao-țzî constă în faptul că el a înlăturat teoria din acel timp care privea cerul drept o ființă divină, stăpânitoare a vieții de pe pământ[22].

---

[21] Printre altele, în partea a X-a a cărții lui Cijuan-țzî (pag. 35) se reproduc cuvintele următoare din capitolul XXVIII al cărții „Dao-de-țzin”: «老聃曰: 知其雄守其雌爲天下谿。知其榮,守其辱爲天下谷。»

[22] *Go Mo-jo*, Epoca bronzului, pag. 30.

Profesorul Fân Iu-lan scrie: „In antichitate, cerul era conceput ca o ființă conștientă, care guvernează lumea. Confucius a apărat același punct de vedere. Mo Di a fost deasemenea de acord cu aceasta.... Învățătura lui Lao-țzî a înlăturat concepția idealistă despre cer"[23].

Noțiunea de *dao* este tratată atât de clar în textul străvechiului monument, încât numai cei mai învederați mistici reacționari, care nu se sfiesc să se situeze pe o poziție absurdă pot să-i atribue lui *dao* un principiu spiritual. Acesta este motivul simplu pentru care nici măcar profesorii gomindaniști nu s'au hotărît să nege caracterul ateist și materialist al învățăturii filosofice cuprinse în „Dao-de-țzin". De exemplu, Hu Și, agent „savant" al imperialismului american și apărător al reacțiunii gomindaniste, a fost nevoit să recunoască faptul că, pentru Lao-țzî, *dao* este legea firească a naturii, care se opune părerii foarte răspândite în China antică, după care cerul era privit ca o ființă posedând voință[24].

Trebue să subliniem faptul că profesorii reacționari, recunoscând sensul lui *dao*, așa cum este conceput de Lao-țzî, drept legea firească a naturii, nu înseamnă câtuși de puțin că ei desvălue esența învățăturii materialiste a cărții „Dao-de-țzin". Ei nu și-au propus niciodată această sarcină. Dimpotrivă, ei au creat pe cât au putut confuzie în această problemă. Mai mult decât atât, acești așa ziși „savanți" au încercat, sub camuflajul unei interpretări pretins materialiste a cărții „Dao-de-țzin", să elimine tot ce e rațional și progresist în învățătura înțeleptului antic, exagerând și lăudând în fel și chip elementele reacționare ale acestei învățături. Ei sunt cei care prin denaturările lor, au pregătit terenul propice pentru falsificarea ulterioară a învățăturii lui Lao-țzî de către reacționari învederați, ca Țzan Tai-i, Cen Li-fu și alții, care au căutat să înlocuiască învățătura filosofului materialist prin misticismul

---

[23] *Fân Iu-lan*, Istoria filosofiei chineze, pag. 218.

[24] *Hu Și*, Studiu asupra istoriei filosofiei chineze, pag. 54—57.

buddhist[25] şi să folosească această doctrină unificată daoisto-buddhistă pentru înrobirea spirituală a poporului chinez.

Înainte de a trece la problema învăţături etico-sociale a lui Lao-ţzî, trebue să ne oprim îndeosebi asupra activităţii lui Hu Şi. După ce şi-a terminat studiile universitare în S.U.A. şi s'a întors în patrie, Hu Şi a devenit profesor la universitatea din Pechin şi a propagat intens ideile reacţionare ale pragmatismului american. In 1918, Dewey a vizitat universitatea din Pechin şi trebue să presupunem că, pe lângă prelegerile pe care le-a ţinut, a dat instrucţiuni elevului său. După aceea, la începutul anului 1919, a apărut cunoscuta carte a lui Hu Şi, „Studiu asupra istoriei filosofiei chineze", care este un model tipic de propagare a pragmatismului în China. Autorul acestei cărţi alege din istoria antică a filosofiei chineze tot ce poate fi util şi elimină tot ce este lipsit de interes pentru filosofia pragmatistă. Hu Şi abordează în acelaş mod şi învăţătura lui Lao-ţzî. Pentru a „câştiga" o popularitate ieftină şi pentru a camufla poziţia sa de unealtă a imperialismului american, Hu Şi citează în cartea sa o serie de extrase din „Dao-de-ţzin", care critică regimul social-politic din China antică. El a încercat chiar să-l prezinte pe Lao-ţzî drept „revoluţionar"[26]. In acelaş timp, el citează, fără a analiza şi fără a explica, părerile lui Lao-ţzî „despre nonacţiune", despre atitudinea sa negativă faţă de realizările culturale ale societăţii, şi o seamă de alte teze, ceeace a servit ca izvor pentru tot soiul de denaturări şi falsificări ale învăţăturii vechiului înţelept.

Folosindu-se de serviciile lui Hu Şi şi ale altor „savanţi" ed teapa lui, Dai Ţzi-tao, falsificator înrăit al doctrinei lui Sun Iat-sen, a încercat, încă în 1925, să împroaşte cu noroi

---

五十年來的中國，一六三頁，民國三十四年重慶. (China în 50 de ani, Ciunţin, 1945, pag. 163 şi

陳立夫，唯生論，七五—七六頁，民國二十五年，南京. (*Cen Li-fu, Vei-sen-lun*, Nanchin. 1936, pag. 72—76.)

[26] *Hu Şi*, Studiu asupra istoriei filosifiei chineze, pag.50.

vechea învățătură cuprinsă în „Dao-de-țzin" și să-l ponegrească pe autorul acestei cărți. El s'a străduit din răsputeri să-i aplice lui Lao-țzî eticheta de „vinovat pentru stagnarea socială". După părerea lui Dai Țzi-tao, Lao-țzî „a frânat desvoltarea politică a Chinei și progresul culturii ei naționale"[27], prin aceea că s'a ridicat împotriva regimului social-politic din epoca sa. Aceasta, pentru că, după cum crede acest ideolog al reacțiunii gomindaniste, creatorii istoriei și ai progresului sunt cei care dețin puterea și apără intersele claselor exploatatoare. Cine îi împiedică să guverneze acela frânează desvoltarea istorică și progresul cultural al Chinei. Aceasta este logica scolastică a falsificatorului gomindanist al istoriei. El e cuprins de mânie pentrucă înțeleptul antic Lao-țzî a apărat cu pasiune interesele poporului, adevăratul creator al progresului istoric, și i-a înfierat pe asupritorii poporului, denumindu-i „oameni ai jafului și ai lăudăroșeniei".

Opera mârșavă a lui Dai Țzi-tao, falsificator al învățăturii filosofice și etice din „Dao-de-țzin", a fost continuată de Li Și-cen, adept al lui Nietzsche. In cartea sa „Zece lecții asupra filosofiei chineze" în care expune în 40 de pagini învățătura despre *dao*, el evită cu bună știință să spună ceva despre felul în care Lao-țzî condamnă răul social din societatea antică, deși acest lucru are o uriașă importanță pentru caracterizarea concepției despre lume a filosofului. El avea nevoie de această manevră, pentru a putea trage următoarea concluzie: „Cu toate trăsăturile ei pozitive, filosofia daoiștilor trebue să fie abandonată în epoca actuală, epocă de luptă înverșunată, deoarece, prin teoria ei despre nonacțiune și pasivitate, această filosofie exercită o influență cât se poate de negativă asupra Chinezilor"[28]. Așa dar, criticând lipsurile cărții „Dao-de-țzin", profesorul Li Și-cen elimină cu totul

---

[27] 戴季陶, 孫文主義哲學基礎, 五一頁, 民國十四年. (*Dai Țzi-tao*, Baza filosofică a învățăturii lui Sun Iat-sen 1925, pag. 51).

[28] *Li Și-cen*, Zece lecții asupra filosofiei chineze, pag. 160.

învățătura filosofică a lui Lao-țzî, împreună cu toate trăsturile ei raționale și pozitive.

Alți „filosofi" reacționari nu se mulțumesc numai să treacă cu vederea concepția lui Lao-țzî asupra orânduirii sociale și asupra mizeriilor sociale din China antică, ci laudă chiar toate scăderile învățăturii lui Lao-țzî. Părerile înțeleptului despre înlăturarea pasiunilor și limitarea dorințelor omului, despre felul în care el neagă necesitatea de a răspândi cunoștințele în popor, etc. sunt expuse în spiritul filosofiei reacționare a gomindanului, Vei-șen-lun[29]. Accentuând trăsăturile negative din învățătura lui Lao-țzî, ei s'au străduit să folosească aceste lipsuri pentru a demonstra teoria net fascistă, după care „civilizația barbariei este cea mai durabilă". După ei, această născocire ar corespunde „societății ideale", preconizată de Lao-țzî.

Caracterizarea obiectivă și științifică a filosofiei din cartea „Dao-de-țzin" poate fi făcută numai desvăluindu-se în mod multilateral conținutul ei, sistemul ei în întregul său, arătându-se sâmburele ei rațional. Din nefericire, până și adepții mișcării progresiste din China alunecă deseori pe poziții greșite. De exemplu, în cartea „Scurt studiu asupra istoriei Chinei", apărută în 1949 sub redacția lui Fan Ven-lan, în China democratică, învățătura lui Lao-țzî este greșit considerată drept o teorie extrem de reacționară, iar autorul ei drept un „mare aventurier". Aceasta ne arată că deocamdată, în China, istoria filosofiei și istoria patriei sunt încă foarte puțin studiate.

---

[29] *Vei-șen-lun* este filosofia oficială a reacțiunii gomindaniste, care îmbină vechiul confucianism cu fascismul modern (vezi articolul „Filosofia vieții armă ideologică a reacțiunii imperialiste în China," „Voprosî filosofii", nr. 1, 1948).

CAPITOLUL III

CARACTERUL MATERIALIST AL ÎNVĂȚĂTURII DESPRE DAO

Referindu-se la concepția materialistă a filosofului antic Heraclit, după care „ umea este unică, nu este creată de niciun zeu și de niciun om, ci a fost, este și va fi un foc veșnic viu, care se întețește și se domolește conform anumitor legi", Lenin o numește: „O foarte bună expunere a principiilor materialismului dialectic" [1].

Această remarcabilă părere asupra filosofului materialist grec caracterizează într'o anumită măsură, și învățătura vech u ui filosof chinez Lao-țzî, expusă în cartea „Dao-de-țzin". Conform învățăturii acestui înțelept, toate lucrurile sunt alcătuite d n particule materiale foarte mici: *ți*. Lumea, așa cum și-o închipue el, este naturală, eternă, necreată de Dumnezeu și nu este condusă de „voința cerească". Lumea se află în continuă mișcare și transformare și este subordonată unei legi unice, *dao*, legea necesității, care este inerentă naturii însăși.

Una din trăsăturile fundamentale ale acestei învățături stă în faptul că Lao-țzî cere ca natura să fie înțeleasă așa cum este ea în realitate.

„Concepția materialistă despre lume înseamnă pur și simplu să înțelegem natura așa cum este ea, fără niciun adaus din afară" [2].

---

[1] Cursul scurt de istorie a Partidului Comunist (bolșevic) al Uniunii Sovietice, pag. 106 [vezi în rom. ed. P.M.R. ediția a III-a pag. 155 — N.R.].

[2] *K. Marx* și *F. Engels*. Opere vol. XIV, pag. 651.

Așa dar, filosofia din „Dao-de-țzin" trebue considerată drept o învățătură materialistă.

Ideea filosofică fundamentală din „Dao-de-țzin" este că lumea reală și viața oamenilor nu sunt conduse nici de „voința cerului", nici de dumnezeu, ci decurg după o cale naturală determinată: *dao* 道. Dar aceasta nu este o cale obișnuită. La Lao-țzî, *dao* se deosebește de calea obișnuită prin faptul că nu este accesibil organelor noastre de simț.

Insuși cuvântul *dao* este desemnat grafic printr'o hieroglifă compusă din două părți: 首 (cap) și 走 (a merge). Contopirea lor dă noțiunea: „sensul principal al mersului" sau „cale". In desvoltarea ulterioară a limbii, *dao* capătă un număr de sensuri din ce în ce mai mare. In vechea carte „Țzo-cijuan" (左傳), el este folosit în sens de 通 „comunicație", „linie a mișcării", iar în cartea „Li-țzî" (禮記) el este identificat cu cuvântul „rezultat" (由), „început" (從). „Inceputul", „calea" și „linia mișcării" intră treptat, din lumea exterioară, în domeniul vieții omului. Acum *dao* nu mai înseamnă doar „calea" pe care o urmează omul, ci și calea vieții sale. Această cale este o direcție determinată, pe care trebue să o urmeze fiecare om. Cu alte cuvinte, din sensul său inițial de „cale", cuvântul *dao* s'a transformat treptat în noțiunea de „normă etică". Tocmai pe această bază, a apărut cuvântul „*dao-de*" 道德 („virtute", „moralitate").

Mai mult, *dao* pătrunde și în domeniul gândirii omului. Dintr'o „cale", în sensul obișnuit al acestui cuvânt, trecând prin noțiunea de „cale a vieții" omului, *dao* devine treptat și „calea determinată" de judecata omului: *dao-li* 道理 (argument, motiv). Cuvântul „*dao-li*" înseamnă „motiv", „spirit logic", „logică". In limba chineză, o anumită idee întemeiată este caracterizată deobicei drept o idee „având logică": „*Iu-dao-li*". 有道理.

In afară de aceasta, cuvântul *dao* mai are și alte sensuri, cum ar fi: „a vorbi", „regulă", „mod", „district" etc. Pentru

noi, este important să reținem că termenul *dao* nu înseamnă numai cale, ci și normă etică, precum și legea gândirii, logică.

In filosofie și în religie, *dao* se îmbină cu cuvântul „cer" (*tian*), îmbinare în urma căreia se formează noțiunea de „cale cercască" (*tian-dao* 天道). Dar, diferiții filosofi înțeleg în mod diferit această „cale cerească". La materialiști, ea înseamnă „legea naturii", iar la idealiști și mistici, „voința cerului". Așa dar, analog cu grecescul „logos", noțiunea de *dao* devine unul dintre punctele cruciale, din care se desfac cele două tabere ale filosofiei : materialiștii și idealiștii. Lao-țzî este primul dintre înțelepții antichității care a dat o fundamentare multilaterală lui *dao* considerat ca o categorie filosofică. Pentru el, *dao* este legea naturii, a societății umane și a gândirii. În filosofia lui Lao-țzî, *dao* înseamnă calea invizibilă și existentă peste tot, inseparabilă de lumea materială și care guvernează toate lucrurile.

„*Mă uit la el și nu-l văd* — se spune în „Dao-de-țzin" — și deaceea îl numesc invizibil. Il ascult și nu-l aud, deaceea îl numesc de neauzit. Incerc să-l cuprind și nu-l ajung, deaceea îl numesc foarte mic" (XIV).

In sine, invizibilul *dao* nu există, ci se găsește în permanență în haosul lucrurilor. Când se află în lume,,... seamănă cu pâraiele de munte, care curg spre fluvii și spre mări" (XXXII). *Dao* este „[temelia] profundă a tuturor lucrurilor" (LXII). El este esența interioară a lumii materiale, principiul invizibil. *Dao* este „neființă" în sensul că este imperceptibil. Dar această „neființă" există în mod real și această existență nu poate fi concepută fără ca să existe lucrurile materiale. Potrivit învățăturii lui Lao-țzî, existența și nonexistența se află totdeauna într'o indisolubilă unitate și interacțiune. Unitatea și interacțiunea lor constitue fundamentul existenței și izvorul automișcării lucrurilor. Explicând deea despre unitatea ființei și a neființei, înțeleptul scrie că „din lut se fac vase, iar folosirea vaselor depinde de golul din ele. Se deschid uși și ferestre, pentru a face o casă, iar folosirea caselor depinde de golul din ele. Iată ce înseamnă folosul ființei și utilitatea

neființei" (XI) .Fără gol, vasul încetează de a mai fi vas iar fără uși și ferestre, casa devine de nefolosit.

Așa dar, în învățătura filosofică din „Dao-de-țzin", ființa și neființa nu există una fără cealaltă.

„Marele *dao* se răspândește peste tot—citim în „Dao-de-țzin". El poate fi în dreapta și în stânga" (XXXIV). Atât în dreapta cât și în stânga, *dao* nu cunoaște margini. Trecând la problema caracterului infinit al lui *dao,* Lao-țzî spune că el poate fi numit „mare". Dar aceasta este puțin. *Dao* mai este „trecător", „îndepărtat", „reversibil" (XXV). Sensul tuturor acestor noțiuni rezidă în aceea că *dao* este infinit, din punct de vedere spațial. Totodată, el este infinit și în timp. El „este infinit ca existență și acționează fără sforțare" (VI).

Asemenea apei, acest *dao* infinit și invizibil pătrunde pretutindeni și peste tot. El înfrânge tot ce este „solid" și „tare", și nimic în lume nu se poate compara cu puterea lui. În calea sa, el mătură toate piedicile. Vai de cel care ar încerca să se opună marelui *dao.* „Cel care, luând locul marelui meșter, taie [cu toporul] își va răni mâna" (LXXIV). „*Dao* ceresc nu luptă, dar știe să învingă. El nu vorbește, dar știe să răspundă. El vine dela sine. El este liniștit și știe să conducă [lucrurile]. Plasa naturii este rară, dar nimic nu trece prin ea" (LXXIII).

Legilor lui *dao* le sunt subordonate toate lucrurile și toate ființele. „Omul urmează [legile] pământului. Pământul urmează [legile] cerului. Cerul urmează [legile] lui *dao,* iar *dao* își urmează sie însuși" (XXV).

Dao există veșnic. „El este premergătorul strămoșului fenomenelor" (IV) și nu urmează decât propria sa fire. Nu numai că el nu este subordonat „voinței cerești", dar el înlătură orice amestec al forțelor supranaturale. „Dacă lumea este guvernată prin *dao,* atunci spiritele morților nu fac minuni. Nu numai că spiritele morților nu vor face minuni, dar ele vor înceta chiar de a le face rău oamenilor" (LX).

Vorbind despre conținutul acestui capitol, cunoscutul comentator al lui „Dao-de-țzin", Van Bi, scrie: „Faptul că spiritul nu dăunează [oamenilor] arată firescul [lucrurilor]. Când lucrurile urmează calea firească, spiritul nu mai are ce adăuga

[la ele]. Când spiritul nu mai adaugă nimic, spiritul încetează de a mai fi spirit".

După Lao-ţzî, natura este lipsită de orice esenţă divină. „Cerul şi pământul nu au omenie şi se poartă faţă de toate fiinţele ca faţă de iarbă şi de animale" (V). Comentând acest capitol, Van Bi scrie că iarba creşte, nu pentrucă ea este predestinată a servi ca hrană animalelor, şi animalele nu sunt predestinate a furniza carne omului. Nu există forţe supranaturale care să dirijeze viaţa naturii, fapt datorită căruia toate fiinţele trăiesc dela sine.

Unii filosofi şi sinologi occidentali încearcă zadarnic să identifice *dao*, când cu dumnezeu, când cu ideile lui Platon, când cu logosul neoplatonicenilor, când cu raţiunea sau cu conştiinţa. Din pasajele citate mai sus, se vede limpede că, la Lao-ţzî, *dao* nu numai că nu are nimic comun cu indiferent ce principiu divin, dar nici nu lasă loc forţelor supranaturale. *Dao* nu are nevoie de creaţia divină. El este propria sa cauză. In acest sens, *dao* este identic, la Lao-ţzî, cu dumnezeu la Spinoza. La fel cu substanţa lui Spinoza, *dao* este fără început şi fără sfârşit, atât în spaţiu cât şi în timp[3].

Studiul cărţii „Dao-de-ţzin" ne convinge că toată învăţătura lui Lao-ţzî este pătrunsă de ideea legii obiective a naturii şi de ideea desfăşurării firesti a schimbării lucrurilor. In capitolul XXXII citim: „*Dao* este veşnic şi nu are nume. Deşi este o existenţă foarte mică, adică impalpabilă, nimeni în lume nu şi-o poate subordona. Dacă nobilimea şi domnitorii îl pot respecta, toate fiinţele devin dela sine liniştite. Atunci cerul şi pământu' se contopesc în armonie, vin fericirea şi bunăstarea, iar poporul se linişteşte fără să i se poruncească".

Dao nu este numai acea forţă inexorabilă, căreia i se supun toate fiinţele, „el pare părintele tuturor lucrurilor" (IV), „principiul cel mai adânc" al acestora, „rădăcina cerului şi a pă-

[3] Remarcând unele trăsături comune între noţiunea de *dao* la Lao-ţzî şi aceea de dumnezeu la Spinoza, nu intenţionăm să identificăm doctrinele unor gânditori din două epoci cu totul diferite. Invăţătura vechiului înţelept chinez nu poate fi pusă pe acelaş plan, nici prin forma şi nici prin conţinutul ei, cu filosofia lui Spinoza, care a fost un gânditor al burgheziei europene din secolul al XVII-lea.

mântului" (VI). *Dao* este „mama tuturor lucrurilor" (I).

In ce fel dă naştere *dao* lucrurilor? Cum se desfăşoară procesul apariţiei lucrurilor? La această întrebare găsim un răspuns lapidar însă neclar în capitolul XLII din cartea „Dao-de-ţzin". Aici stă scris: „*Dao* dă naştere unului, unul naşte diada, diada naşte triada, iar triada toate fiinţele".

Să încercăm a găsi explicaţia acestei formulări din „Dao-de-ţzin".

In învăţătura lui Lao-ţzî, *dao* nu înseamnă numai legea firească a lumii obiective, ci şi substanţa materială a lucrurilor. După cum a remarcat just unul dintre savanţii ruşi, la Lac-ţzi *dao* este în acelaş timp şi calea şi drumeţul; deci, legea [*dao*] şi baza ei materială coexistă indisolubil [4]. Filosoful antic ne învaţă că *dao* este prezent în toate lucrurile iar acestea constau din particule materiale de *ţi* (aer, eter). El afirmă că *dao* este „lucrul care se naşte în haos", el este „marele principiu", „mama tuturor lucrurilor". In acel timp, când nu era încă „cer şi pământ", *dao* reprezenta o îngrămădire în permanentă schimbare de particule nebuloase şi indefinite de *ţi*. Explicând origina „cerului şi pământului", unul dintre comentatorii antici ai „Cărţii schimbărilor" („I-ţzin") scrie că „*dao*" care se găseşte în marele principiu este *ţi* nedesmembrat" [5]. Din massa particulelor materiale invizibile ale acestui *ţi* s'a format haosul. După toate probabilităţile, acest haos coincide cu „unul" luî Lao-ţzî, care „s'a născut" primul din *dao*.

După ideile vechilor gânditori chinezi, în lume există forţele contrarii inseparabile *in* („întunericul", „femininul", „negativul") şi *ian* („lumina", „masculinul", „pozitivul"). Ele sunt principiul creator în schimbarea şi în transformarea tuturor lucrurilor. Aceste forţe sunt inerente şi haosului. Mulţumită lor, haosul se desparte în două părţi: massa particulelor pozitive — *ian-ţi* — şi massa particulelor negative — *in-ţi*. Probabil că *ian-ţi* şi *in-ţi* constitue „diada" despre care se vorbeşte în „Dao-de-ţzin".

---

[4] *S. Glagolev*, Religia Chinei, Moscova, 1904, pag. 34.

[5] „*I-ţzin*" Şanhai, 1936, pag. 93.

Vechii autori ai „Cărții schimbărilor" afirmau că în haosul inițial, particulele foarte mici de *ți* există într'o stare haotică și rarefiată, sub forma unei nebulozități lipsite de formă. Ulterior, grație legilor *dao*, grație legilor eternei mișcări și transformări a lucrurilor, începe să se desfășoare în nebulozitatea fără formă a haosului procesul de condensare a lui *ți*. In procesul de condensare, particulele ușoare de *ian-ți* se ridică în sus, iar cele grele de *in-ți* se precipită în jos. Marele materialist al Chinei antice, Van Ciun, adept al lui Lao-țzî, scrie că atunci când massa nebuloasă de *ți* s'a desfăcut din „particulele ei limpezi s'a format cerul, iar din cele turburi — pământul". După apariția lor, cerul și pământul, ca purtători de *ți* pozitivi și *ți* negativi, sunt în continuă nteracțiune și radiază *ți*, pe care le cuprind. Cerul radiază particulele pozitive de massă nebuloasă — *ian-ți*, iar pământul particulele negative, *in-ți*. Ca rezultat al interacțiunii lor, a apărut viața pe pământ, a apărut omul.

Numeroși filosofi antici chinezi au considerat omul drept o parte a naturii și îl legau în mod constant de cer și de pământ. Ei socoteau că cerul, pământul și omul sunt creatorii lucrurilor. Cerul și soarele său încălzesc pământul. Pentru viața de pe pământ, el dă umezeală sub formă de ploi. Căpătând toate bunurile dela cer, pământul devine izvorul vieții, apar aici plantele și animalele. Filosoful Cijuan-țzî, adept al lui Lao-țzî, afirmă că, atât animalele, cât și omul provin din ființe foarte mici — *tzi* — care, cufundându-se în apă, s'au transformat în pești, iar ajungând la hotarul dintre apă și uscat au devenit amfibieni. Ele sunt strămoșul comun al păsărilor, al mamiferelor și al oamenilor [6]. Dar, după cum afirmă materialistul antic Ian Ciju, omul se deosebește de animale prin aceea că este mai inteligent decât toate celelalte și știe să creeze lucrurile de care are nevoie. In acest sens, omul este ajutorul cerului și al pământului, adică al naturii și unul dintre creatorii lucrurilor. Deaceea, nu este întâmplător faptul că triada „cerul, pământul și omul" se întâlnește frecvent în monumentele

[2] „Cijuan-țzî", VI.

antice. Și cartea „Dao-de-țzin" îl pune pe om alături cu „cerul și pământul". Intr'un loc, se spune că omul înțelept trebue să imite „cerul și pământul", care nu există pentru sine (VII). Intr'alt loc, se exprimă ideea că ceeace nu pot să facă cerul și pământul, nu poate face nici omul (XXIII). Intr'alt loc, citim: „O m u l u r m e a z ă [legile] p ă m â n t u l u i . P ă m â n t u l u r m e a z ă [legile] c e r u l u i. Cerul urmează [legile] lui *dao*, iar *dao* își urmează sie însuși" (XXV). Formulările de mai sus ne dau dreptul să presupunem că cerul, pământul și omul constitue triada, din care, după părerea lui Lao-țzî, au apărut toate lucrurile.

Sintetizând cele expuse mai sus, putem trage următoarea concluzie: forma de existență primară a lui *dao* este massa nebuloasă de particule materiale foarte mici *ți*, care formează haosul. Apoi, prin condensarea particulelor pozitive și negative — *ian-ți* și *in-ți* — în jurul a doi poli, s'a format din haos cerul și pământul. Acestea din urmă, în interacțiunea lor, degajă particulele corespunzătoare de *ți*. Prin contopirea de particole *ți*, cerești și pământești, au apărut viața, omul, au luat ființă toate lucrurile de pe pământ. Pornind dela vechea învățătură despre *dao*, obținem acest tablou general al apariției lumii. Acesta este sensul, în care, după părerea noastră, trebue să înțelegem afirmația lui Lao-țzî că „*dao* dă naștere unului, unul naște diada, diada naște triada, iar triada toate ființele".

In capitolul XL din „Dao-de-țzin", citim: „în lume, toate lucrurile se nasc în existență, iar existența se naște în nonexistență". Mulți savanți burghezi din Occident au încercat, denaturând noțiunea de „nonexistență" la Lao-țzî, să folosească această teză pentru a-l transforma pe filosoful ateu într'un idealist și într'un mistic religios. Ei au identificat „nonexistența" lui Lao-țzî cu „neantul" lui Hegel, pentru a extirpa conținutul materialist al vechii învățături filosofice despre *dao*. Acest procedeu incorect poate înșela numai pe un naiv în ale științei și pe cel care se ploconește orbește în fața culturii burgheze a Occidentului.

In realitate, nu găsim în cartea „Dao-de-țzin" nicio singură formulare care să nege existența lumii obiective.

Dimpotrivă, toată cartea ne spune că lumea care ne înconjoară există în mod real şi se schimbă în conformitate cu legile *firești, care îi sunt inerente, adică în conformitate cu dao.* Dao desemnează caracterul firesc al lucrurilor înseşi, iar nu nonexistenţa pură, cum voiau să prezinte lucrurile falsificatorii burghezi. La filosoful antic Lao-ţzî nu există nonexistenţă pură. La el, nonexistenţa, este unul din momentele automişcării lucrurilor. Niciun lucru nu poate să se nască din sine însuşi, din propria sa existenţă. El se naşte totdeauna din n o n e x i s t e n ţ a sa, din ex stenţa altui lucru. Aceasta se întâmplă, pentru că totul în lume se mişcă, se schimbă şi tot „ceeace este vechi se schimbă în nou" (XXII).

In lumea lucrurilor, care se schimbă mereu, „fiinţa şi nefiinţa se nasc una pe cealaltă,... ceace precede şi ceeace urmează se succed" (II). Din această teză, reiese limpede că vechiul filosof privea existenţa şi nonexistenţa drept „ceeace precede" şi „ceeace succede" în procesul de dispariţie a ceeace e vechi şi de apariţie a ceeace e nou. Pentru el, existenţa este existenţa lucrului dat, care a apărut din nonexistenţa lui, din „ceeace îl precede". Nonexistenţa este nonexistenţa lucrului dat, existenţa altui lucru, existenţa a „ceeace precede", care a dat naştere la „ceeace succede".

In „Dao-de-ţzin", noţiunile de „existenţă" şi „nonexistenţă" se mai folosesc pentru stabilirea raportului dintre lucruri şi legea lor firească *dao.* Şi în acest caz, nonexistenţa nu înseamnă nicidecum „neant". Ea înseamnă doar legea naturală, inerentă tuturor lucrurilor, „dao" greu perceptibil şi invizibil. El nu este „vid pur", ci există în mod real şi este inseparabil de lumea lucrurilor, de existenţa ei materială. Numai că nu poate fi văzut, pipăit. Deşi *dao* este „neclar" şi „nebulos", „în el sunt cuprinse formele". Deşi acest *dao* este „fără fund", el cuprinde „seminţele". „Seminţele sale sunt absolut reale, în ele este cuprins adevărul" (XXI).

La Lao-ţzî, nonexistenţa înseamnă, într'un caz existenţa a altceva, existenţa „a ceeace precede", iar în celălalt caz, legea firească imperceptibilă, inerentă tuturor lucrurilor.

Incercarea savanților burghezi din Occident, cum ar fi Rémusat, Plankner, Forke și alții de felul lor, de a identifica noțiunea de *dao* a lui Lao-țzî cu „neantul" lui Hegel, sau cu rațiunea și cu divinitatea, reprezintă o falsificare grosolană. Ei au căutat să-l transforme pe filosoful ateu într'un idealist căutător de dumnezeu, pentru a seca vechiul izvor al materialismului chinez și pentru a da un caracter mistic istoriei ideologiei și culturii marelui popor chinez.

La Lao-țzî, *dao* nu are nimic comun cu vreun principiu spiritual. Dimpotrivă, el reprezintă firescul lucrurilor înseși, antipodul divinității născocite de mistici, el înlătură orice imixtiune a „voinței cerești" în viața pământească a naturii și oamenilor. Avea dreptate defunctul A. A. Petrov, remarcabilul filosof și sinolog sovietic, care a demascat modul antiști ntific în care savanții burghezi din Occident tratează problema învățăturii filosofice a lui Lao-țzî.

Pe baza cercetării tuturor aspectelor cărții „Dao-de-țzin" și a numeroaselor comentarii asupra acestui monument antic, A. A. Petrov a ajuns la următoarea concluzie: „Pe baza definițiilor lui *dao* ca lege firească a universului și ținând seamă de interpretarea lui rațională, atât la unii gânditori antici chinezi, cât și în noua știință chineză, suntem îndreptățiți să punem la îndoială punctul de vedere unanim recunoscut despre caracterul idealist al daoismului antic și să conchidem asupra conținutului materialist al categoriei *dao* la originile ei, în forma ei cea mai veche"[7].

Invățătura materialistă naivă a lui Lao-țzî este adânc pătrunsă de gândirea dialectică elementară.

La Lao-țzî, la fel ca și la vechii Greci, lumea prezintă tabloul unei „...infinite împletiri de îmbinări și interacțiuni, în care nimic nu rămâne imobil și imuabil, ci totul apare în mișcare, în transformare, în apariție și în dispariție"[8].

In Cartea „Dao-de-țzin", se spune că, în lume, „unele ființe merg, altele le urmează; unele înfloresc, altele se usucă; unele

---

[7] *A. A. Petrov*, Studiu asupra filosofiei chineze, în culegerea de articole „China". M. — L, 1940, pag. 251—252.

[8] *K. Marx* și *F. Engels*, Opere, vol. XIV, pag. 20.

se întăresc, altele slăbesc; unele se creează, altele se distrug" (XXIX). In lume, totul curge și totul se transformă. „Un vânt repede nu durează toată dimineața, o ploaie puternică nu ține toată ziua" (XXIII). In virtutea legilor interioare, *dao*, toate lucrurile trec în mod necesar în contrariul lor, în cursul procesului lor de desvoltare. „Ceeace nu este plin, devine plin; ceeace este strâmb devine drept; ceeace este gol se umple; ceeace este vechi se schimbă în nou" (XXII). Toate acestea sunt o lege a vieții însăși, deoarece „contradicția este acțiunea lui *dao*" (XL), o acțiune a naturii însăși a lucrurilor.

Potrivit învățăturii lui Lao-țzî, legea naturală a trecerii unui contrariu în celălalt este valabilă și pentru viața socială a oamenilor. Tendințele omului, de exemplu, se transformă deseori în contrariul lor. „Cine economisește multe — stă scris în „Dao-de-țzin" — va suferi pierderi mari. Cine acumulează mult, va suferi pagube mari" (XLIV), deoarece nimeni nu este destul de puternic pentru a păzi o sală care este plină cu aur și cu jad" (IX). De aici, filosoful antic trage o concluzie practică și anume că urmând calea firească a vieții însăși, omul trebue să păstreze măsura în acțiunile sale și să țină seama de posibilitățile reale. „Activitatea [sa] trebue să corespundă posibilităților: acțiunea trebue să corespundă timpului" (VIII). Dacă nu ia în considerare posibilitățile, dacă nu ia în considerare condițiile concrete, omul nu-și poate înfăptui dorința. Dacă el încearcă totuși să-și ajungă scopul, în condițiile date, aceasta duce în mod inevitabil la încălcarea măsurii obiectiv existente, la eșecul întreprinderii sale. „Nu există nenorocire mai mare decât necunoașterea limitelor pasiunilor noastre, și nu există primejdie mai mare decât năzuința de a dobândi [bogății]" (XLVI). A ține seamă de posibilități, înseamnă a ține măsură, iar „cine știe măsura, nu va avea eșecuri. Cine știe limita, nu va fi în primejdie" (XLIV).

Gândirea dialectică naivă a lui Lao-țzî se manifestă limpede și în modul în care tratează problema conduitei înțeleptului, în calitate de conducător al poporului. După părerea filosofului nostru, înțeleptul trebue să devină conducătorul poporului numai atunci când el nu se laudă singur, și servește

poporul cu cinste și devotament. Dragostea lui de muncă și modestia îi creează gloria. „El nu se pune în evidență, și deaceea strălucește; el nu vorbește despre sine, și deaceea este glorios; el nu se proslăvește, și deaceea este merituos; el nu se înalță singur, deaceea este mai mare peste alții" (XXII). Înțeleptul își realizează interesele personale, neglijându-le, slujind cu abnegație poporul. „El nu-și precupețește viața, și prin aceasta, viața lui se menține" (VII). Bunăstarea înțeleptului depinde de fericirea întregului popor. Când înțeleptul nu stă deasupra poporului el capătă o forță de neînvins. „Când poporul nu se teme de cei puternici, atunci vine puterea" (LXXII).

Una din legile firești ale lui *dao* este aceea că viața și moartea se succed. După părerea lui Lao-țzî, în societatea omenească, o treime a oamenilor merge spre înflorirea firească a vieții lor, a doua treime spre moartea firească, iar ultima treime a oamenilor moare prematur, pentrucă, turburând desfășurarea firească a vieții însăși, legea *dao*, ei fac ceeace este peste puterile lor. Omul poate să-și trăiască viața normal, numai atunci când nu face ceeace nu poate să facă și respectă curgerea firească a vieții, adică atunci când are o atitudine calmă față de viața sa. Filosoful afirmă că dacă omul are o atitudine indiferentă față de viața sa, dacă nu și-o „precupețește", își prețuește prin aceasta viața" (LXXV). Lăcomia de a dobândi bogății, cruzimea față de oameni de dragul unor interese egoiste, lașitatea și frica pentru propria bunăstare — toate acestea duc la o moarte prematură. Viața firească a omului poate fi păzită numai dacă o disprețuim; aceasta este ideea dialectică naivă a lui Lao-țzî în problema vieții și a morții.

Viața și moartea, elementul nou care se naște și cel vechi care moare sunt cele două laturi ale procesului unic de desvoltare a legii *dao*, legea desvoltării firești a lucrurilor înseși. Dar, după cum ne învață Lao-țzî, în acest proces, viața învinge totdeauna moartea, ceeace e nou învinge ceeace e vechi. Elementul nou care se naște, chiar dacă este încă slab în momentul de față, înfrânge toate piedicile în calea sa, deoarece „în lume, cei mai slabi îi învinș pe cei mai puternici" (XLIII). Ceeace este delicat

şi slab în elementul nou care se naşte este un indiciu al vitalităţii sale, iar ceeace este dur şi puternic în elementul vechi, care şi-a trăit traiul, este un indiciu al pieirii sale iminente. „La naştere, omul este delicat şi slab, iar după moarte tare şi puternic. Toate fiinţele şi plantele sunt delicate şi slabe atunci când se nasc, iar când pier sunt tari şi puternice. Ceeace este tare şi puternic este ceeace piere, iar ceeace este delicat şi slab este ceeace începe să trăiască" (LXXVI). Viaţa este forţa atotbiruitoare a realităţii însăşi, forţa desfăşurării firesti a lucrurilor.

Viaţa şi moartea, apariţia şi dispariţia, se succed, întărirea şi slăbirea, crearea şi distrugerea se urmează, iar în lume nu există nimic constant şi imuabil.

La baza fiecărei transformări stau contradicţii şi tendinţe contradictorii.

„Când toţi oamenii vor afla că frumosul este frumos, va apărea şi ceeace este urît. Când [toţi] vor afla că binele este bine, va apărea şi răul. Deaceea, fiinţa şi nefiinţa se nasc una pe cealaltă; ceeace e greu şi ceeace e uşor se creează una pe cealaltă; ceeace e lung şi ceeace e scurt se leagă reciproc; ceeace e înalt şi ceeace e scurt se determină reciproc; sunetele, contopindu-se, ajung la armonie; ceeace precede şi ceeace urmează se succed" (II).

Conform învăţăturii lui Lao-ţzî, toate acestea se produc pe cale naturală şi nu admit o imixtiune din afară. Cine încearcă să schimbe procesul firesc al lucrurilor, să-l subordoneze intereselor sale personale, acela va suferi inevitabil un eşec, deoarece acţiunea omului, care turbură legea obiectivă *dao*, duce totdeauna la rezultate nedorite de el. Lumea seamănă „cu un vas misterios, pe care nu ai voie să-l atingi" (XXIX). „Ceeace vrem să comprimăm se dilată neapărat. Ceeace vrem să slăbim se întăreşte neapărat. Ceeace vrem să distrugem înfloreşte neapărat.... Ceeace e moale frânge ceeace e dur, cei slabi înfrâng pe cei puternici" (XXXVI).

Potrivit învăţăturii lui Lao-ţzî, omul nu este în stare să schimbe procesul firesc al lucrurilor, deoarece el însuşi este o parte a lumii obiective şi este subordonat legilor ei. „Cine

s'a ridicat în vârful picioarelor nu poate sta [mult]. Cine face paşi mari nu poate merge [mult]" (XXIV).

Intreaga lume constă din contradicţii şi orice proces care se desfăşoară în ea este contradictoriu. Omul trebue să stea de o parte faţă de aceste contradicţii şi să observe mersul firesc al schimbărilor lucrurilor. Aceasta este concluzia dialecticii naive din învăţătura filosofică, cuprinsă în „Dao-de-ţzin".

Totul curge, totul se schimbă, dar, la Lao-ţzî, baza schimbării este unitatea, şi nu lupta contrariilor. Pentru el, „repaosul este principalul în mişcare" (XXVI). Fără unitate, existenţa nu este cu putinţă. „Graţie unităţii, cerul a devenit limpede, pământul de nezdruncinat, spiritul sensibil, valea înfloritoare şi au început să se nască toate fiinţele. Graţie unităţii, nobilimea şi domnitorii devin pildă în lume.... Dacă cerul este impur, el se distruge; dacă pământul este instabil, el se prăbuşeşte; dacă spiritul nu este sensibil, el dispare; dacă văile nu înfloresc, ele se transformă într'un pustiu; dacă lucrurile nu se nasc, ele dispar; dacă nobilii şi domnitorii nu sunt o pildă de noblețe, ei vor fi răsturnaţi. Cei fără noblețe constitue baza celor nobili, iar ceeace este jos constitue baza a ceeace este sus" (XXXIX). Descoperind contradicţiile în lumea obiectivă, Lao-ţzî a căutat să atenueze, să împiedice agravarea lor şi, în acest scop, el a absolutizat „unitatea", ca bază a tot ce există. Din cauza condiţiilor istorice din China antică, el nu a înţeles că natura şi societatea se desvoltă în linie ascendentă şi că forţa motoare în desvoltarea lor este lupta contrariilor, înfrângerea contradicţiilor inerente realităţii. Este în afară de orice îndoială că absolutizarea unităţii la Lao-ţzî este baza filosofică a ideii sale reacţionare de a nega necesitatea luptei şi de a propovădui întoarcerea la viaţa comunităţii primitive. Acesta a fost punctul care l-a făcut pe Lao-ţzî să se abată dela poziţiile sale materialiste, deoarece absolutizarea unităţii este o încercare de a rupe abstractul de concret, o alunecare spre idealism.

Potrivit învăţăturii lui Lao-ţzî, unitatea este baza oricărui proces, atât în natură, cât şi în societate. In acelaş timp, ea este baza metodologică a învăţăturii filosofice şi a concepţiilor social-etice din „Dao-de-ţzin." Epistemologia lui Lao-ţzî

este construită pe învățătura despre unitate. Sarcina cunoașterii omului constă în a găsi, în lumea haotică și contradictorie a fenomenelor, unitatea care stă la baza ei. Și aceasta poate fi găsită numai făcând abstracție de fenomenele concrete și reducându-le la unitatea lui *dao*.

„*Dao* este vid, dar, atunci când acționează, pare inepuizabil". El „pare strămoșul tuturor lucrurilor". *Dao* este *prezent pretutindeni și peste tot. Dar el nu poate fi văzut,* auzit sau pipăit. El poate fi găsit numai în cazul în care omul îl eliberează mental de haosul lucrurilor. „Dacă îi vom teși puterea de pătrundere, dacă îi vom ordona haosul, dacă îi vom micșora strălucirea, dacă îl vom asemui cu un fir de praf, el va apărea ca existând în mod limpede" (IV).

Dao este baza și esența lumii fenomenelor, și nu fenomenele înseși. El ne este ascuns. Omul poate să ajungă la *dao*, numai atunci când nu se limitează la contemplarea fenomenelor exterioare, ci se ridică până la cunoașterea esenței lor. *Dao* este formă „fără forme, figură fără obiect", el este numit „neclar și nebulos". „Îl întâlnesc și nu-i văd fața, îl urmez și nu-i văd spatele" (XIV). Singura cale a cunoașterii este aprofundarea rațională a unității lui *dao*, eliberarea lui de lumea haotică a fenomenelor. Așa dar, din punctul de vedere al lui Lao-țzî, experiența omului nu are o importanță esențială în procesul cunoașterii. In „Dao-de-țzin" se spune că „după tine îi poți cunoaște pe alții; după o familie pot fi cunoscute celelalte; după un sat pot fi cunoscute celelalte; după o împărăție pot fi cunoscute celelalte; după o țară poate fi cunoscută lumea întreagă" (LIV). Mai mult, Lao-țzî consideră că cunoașterea empirică întunecă rațiunea omului. In „Dao-de-țzin", citim: „Fără a ieși pe ușă, înțeleptul cunoaște lumea. Fără a privi afară pe fereastră, el vede firescul *dao*. Cu cât merge mai departe, cu atât cunoaște mai puțin" (XLVII).

Lao-țzî considera în mod greșit că *dao* poate fi cunoscut numai prin gândirea logică și că această cunoaștere ar fi împiedicată de cunoașterea empirică.

Acesta este motivul, pentru care el are o atitudine disprețuitoare față de experiență, față de practica omului. Din cauza

condițiilor istorice, filosoful antic nu putea să înțeleagă că „universalul există numai prin particular" și a rupt legile generale ale desvoltării lumii obiective de lucrurile concrete. Toate acestea l-au dus pe Lao-țzî la concluzia idealistă că înțeleptul „cunoaște cu atât mai puțin" legile lui *dao*, cu cât se ocupă mai mult de practica socială.

In teoria cunoașterii apare din nou tendința filosofului antic de a se îndepărta de cercetarea și de rezolvarea contradicțiilor concrete ale vieții reale, atitudinea sa contemplativă, pasivă față de realitatea înconjurătoare.

Potrivit învățăturii lui Lao-țzî, cunoașterea unității și a permanenței este baza activității practice a omului luminat. „Voi duce golul [inimii mele] până la capăt, voi păstra liniștea deplină și atunci toate lucrurile vor crește singure, iar eu voi aștepta întoarcerea lor. Toate lucrurile înfloresc și se întorc la începutul lor. Intoarcerea la început se chiamă repaus, iar repausul se chiamă reîntoarcere la viață. Reîntoarcerea la viață se chiamă permanență. Cunoașterea permanenței se numește învățătură, iar necunoașterea permanenței pricinuește răul. Cel care cunoaște permanența devine înțelept, înțeleptul devine drept iar cel care este drept, devine domnitor. Domnitorul urmează cerul, cerul urmează calea lui *dao*, iar *dao* este etern. Până la capătul vieții, [un astfel de domnitor] nu va fi primejduit" (XVI).

Așa dar, toate lucrurile își parcurg ciclul de desvoltare. In creșterea lor, ele se întorc la începutul lor, la nonexistența lor și, prin nonexistență, se întorc din nou la viață, la existența a altceva. Acest proces de transformare a lucrurilor este firesc și veșnic, după cum veșnic este și *dao*. Omul nu trebue să intervină în acest proces. El trebue să respecte permanența lui *dao*, care cuprinde în sine unitatea ființei și a neființei. Cu alte cuvinte, în procesul cunoașterii, omul trebue să știe și să păzească ca lumina ochilor, în primul rând, unitatea în realitatea variată și permanența în mișcare. Fără această condiție, cunoașterea umană este cu neputință, după părerea lui Lao-țzî.

Primul capitol din „Dao-de-țzin", care cuprinde un adânc sens filosofic, este consacrat unității lui *dao* ca esență a lumii. „*Dao* care poate fi exprimat prin cuvinte nu este permanentul

dao.... Ceeace nu are nume este principiul cerului şi al pământului, ceeace posedă un nume este mama tuturor lucrurilor. Deaceea, cel care este liber de pasiuni vede [taina] minunată [a lui *dao*], iar cine are pasiuni îl vede numai în forma sa finită. Amândouă au aceeaşi origină, dar cu numiri diferite. Împreună se numesc adâncul cel mai adânc. Dela un adânc la altul, este poarta spre tot ce este minunat "(I).

Dao ne este ascuns. El este absolut şi inaccesibil organelor noastre de simţ. El nu poate fi exprimat prin cuvinte obişnuite. *Dao* care poate fi exprimat prin cuvinte este o existenţă finită. Ceeace este infinit, absolut, invizibil nu poate avea nume, deoarece numele este desemnarea unui obiect concret. De aci devine clar că *dao* care poate fi exprimat prin cuvinte „nu este permanentul *dao*". Tot ce este inconstant şi trecător nu este *dao* autentic şi, deci, nu este „principiul cerului şi al pământului". Permanentul *dao* este esenţa lumii şi baza existenţei finite, iar tot ce este inconstant, variabil, face parte din lumea fenomenelor. Omul poate să dea nume unui anumit obiect, dar cu permanentul *dao* el nu poate proceda în acelaş mod, deoarece acesta este imperceptibil, „infinit şi nu poate fi numit" (XIV). Dacă el poartă numele *dao*, aceasta s'a făcut în mod arbitrar. In realitate, acest nume nu este potrivit pentru desemnarea unui principiu nebulos, neclar şi imperceptibil. Cuvântul *dao* ca atare nu exprimă şi nu poate exprima întreaga sa profunzime. Aceasta este o denumire convenţională a bazei lumii, care este inaccesibilă organelor noastre de simţ. Lao-ţzî spune că el nu cunoaşte numele lucrului care se săvârşeşte în haos şi care s'a născut înaintea cerului şi a pământului. Desemnându-l prin cuvântul *dao*, dându-i în mod arbitrar acest nume, el îl numeşte „marele". După cum se ştie, el nu este numai mare, dar şi ubicuu, îndepărtat şi reversibil. In afară de aceasta, el mai este liniştit, vid, constant, veşnic, şi nesupus primejdiei de a fi distrus, el „acţionează pretutindeni". Intr'un cuvânt, el posedă numeroase atribute. Nu numai cuvântul *dao*, dar şi toate noţiunile enumerate, luate la un loc, nu pot exprima întreaga plinătate de conţinut a bazei universale a cosmosului, a „cerului şi pământului".

Aşa dar, vorbind despre greutăţile de a da o desemnare lui *dao*, Lao-ţzî a pus, în fond, pentru prima oară în istoria filosofiei chineze, problema caracterului relativ al felului în care omul cunoaşte legea lumii obiective.

In procesul cunoaşterii, omul se cufundă în taina unei lumi minunate. Dela lucrurile şi fenomenele vizibile, el trece la esenţa lor, dela o esenţă la alta. Dar pentru a-şi desăvârşi într'una cunoaşterea lumii obiective, omul nu trebue să fie legat de fenomenele realităţii multiple, deoarece lumea fenomenelor doar „toceşte vederea omului". Deaceea, cunoaşterea „tainei minunate" al lui *dao* este accesibilă numai celui, „care este liber de pasiuni", iar cine este pasionat de lumea lucrurilor o „vede în forma finită".

Dar finitul şi infinitul, absolutul şi relativul, ceeace nu are nume şi ceeace posedă nume constitue un întreg unitar şi indisolubil. *Dao* infinit şi absolut, „care nu posedă nume", este „principiul cerului şi al pământului" iar forma sa concretă, ca parte a întregului, cea care „posedă un nume" este „mama tuturor lucrurilor". Amândouă au aceeaşi origină, numai cu numiri diferite. Ele formează împreună „adâncul cel mai adânc", adică prăpastia lumii. Omul trebue să cunoască acest mister atât de profund. Pentru a ajunge până la această treaptă a cunoaşterii, el trebue să apuce una dintre verigile lanţului acestui mister, unul din punctele finite ale adâncului infinit al lumii, deoarece trecerea dela un adânc la altul este poarta spre „tot ce este minunat", spre cunoaşterea lui *dao*. In felul acesta, vedem că, la Lao-ţzî, partea cunoscută a realităţii — „adâncul adâncurilor" — este cheia pentru aprofundarea ulterioară în cunoaşterea lumii obiective.

In lumina analizei marxiste a teoriei cunoaşterii la Lao-ţzî, devine cu totul sterilă încercarea unor agnostici germani, de felul lui Stübe şi Zenker, de a-i atribui înţeleptului antic „principiul inaccesibil al raţiunii" şi de a identifica învăţătura sa cu filosofia lui Kant.

Din punct de vedere formal, afirmaţia lui Lao-ţzî, că înţeleptul cunoaşte „fără a ieşi pe uşă", are într'adevăr oarecare asemănare cu apriorismul kantian. Dar esenţa problemei nu

rezidă în aceasta ci în posibilitatea de a cunoaşte realitatea obiectivă. Dacă la Kant lumea este un „lucru în sine" incognoscibil, la Lao-ţzî partea cunoscută din *dao* — „adâncul adâncurilor" — este „poarta" spre tot ce este minunat. Dacă la Kant există o prăpastie de netrecut între esenţă şi fenomen, la Lao-ţzî, ele constitue un întreg unitar. Pentru el, esenţa este „mama" iar fenomenul „copilul" ei. Când vom cunoaşte mama, vom putea să-i cunoaştem şi copiii. „Când sunt cunoscuţi copiii, trebue să ne amintim din nou de mamă" (LII). Cu alte cuvinte, fenomenele pot fi înţelese, numai dacă le vom cunoaşte esenţa.

La Lao-ţzî, categoria *de* are o mare importanţă în teoria cunoaşterii. In sine, fără intermediul altuia, *dao* este incognoscibil. După cum se ştie, la Lao-ţzî, *dao* este baza şi esenţa lumii, ascunsă nouă, iar cunoaşterea lui este imposibilă numai prin intermediul obiectelor vizibile. „In acţiuni există principiul, iar în lucruri se găseşte principalul" (Van Bi), şi cunoaşterea „principiului" şi a „principalului" se realizează prin „eliberarea lor de haotic", prin „moderarea strălucirii lor" prin „asemuirea lor cu un fir de praf". In procesul cunoaşterii, trecând dela o treaptă la alta, omul găseşte acel ceva permanent şi imuabil, care stă la baza lucrurilor şi a fenomenelor concrete. La Lao-ţzî, acest ceva permanent se numeşte *de*, iar prin intermediul lui se desvălue, „invizibilul, neauzitul şi infinitul micul *dao*".

Cuvântul chinezesc *de* 德 este înţeles de obicei ca morală, normă etică. Dar, la Lao-ţzî, acest cuvânt este folosit într'un sens mai larg şi întrebuinţat pentru desemnarea uneia din categoriile fundamentale în filosofia sa.

Comentând capitolul LI din „Dao-de-ţzin", Van Bi scrie că „*de* este ceeace lucrul a dobândit", calitatea lui. In filosofia lui Lao-ţzî cuvântul 德 este folosit în sens de „însuşirile permanente" ale lucrurilor, sau atributele lor. In învăţătura sa sociologică, el înseamnă „normă etică". Subliniem că a doua noţiune rezultă logic din prima.

De este manifestarea lui *dao*. Graţie lui *dao* se manifestă în lumea lucrurilor. „Amândouă au aceeaşi origină", dar au numiri diferite.

„*Dao* naşte [lucrurile], *de* [le] nutreşte. Lucrurile iau formă, formele se desăvârşesc. Deaceea, nu există lucru care să nu preamărească *dao* şi care să nu preţuiască *de*. *Dao* este preamărit, *de* este respectat, pentru că ele nu dau porunci, ci urmează firea. *Dao* naşte [lucrurile], *de* le nutreşte, le creşte, le educă, le desăvârşeşte, le face mature, le îngrijeşte, le susţine. A crea şi a nu-ţi însuşi, a făptui şi a nu te lăuda, a fi superior şi a nu porunci—iată ce se chiamă cel mai profund *de*" (LI).

Dao, necesitatea inerentă naturii, naşte lucrurile, iar *de*, manifestarea lui în realitate, le nutreşte, fapt graţie căruia lucrurile devin lucruri. Ele constitue amândouă temelia lumii, pe care Lao-ţzî o numeşte „cerul şi pământul". *Dao* este esenţa universală a lumii, iar *de* este manifestarea lui în realitate sau esenţa lucrurilor concrete, finite.

Trăsătura fundamentală şi caracteristică, atât pentru *dao*, cât şi pentru *de*, stă în aceea că ele „urmează firea". Ca „principiu" şi „mamă" a lucrurilor ele nu le împiedică câtuşi de puţin în autodesvoltarea lor. Ele „creează lucrurile şi nu posedă lucruri". *Dao* şi *de* sunt forţe creatoare şi desinteresate ale lumii, care aduc folos tuturor fiinţelor şi nu le dăunează. Ele fac totul pentru alţii şi „nu folosesc [ceeace au făcut]" (II). Aceasta înseamnă că acţiunile lui *dao* şi *de*, ca forţe creatoare, sunt imperceptibile pentru oameni. Ele „nu se pun în lumină", dar, în acelaş timp, se găsesc în toate lucrurile. *Dao* şi *de* sunt inseparabile de lucruri, iar lucrurile nu există fără ele. Niciun lucru în lume nu poate exista fără *dao*, care se manifestă prin atributul său *de*.

Comentând capitolul X din „Dao-de-ţzin", Van Bi trage următoarea concluzie: *Dao* naşte lucrurile — aceasta înseamnă că „nu le închide ieşirea din izvorul lor" ,iar *de* le „nutreşte— adică nu dăunează naturii lor". Prima este naşterea spontană a lucrurilor, iar a doua autodesvoltarea lor. Astfel, întâlnim aici din nou ideea centrală, care străbate dela început şi până la sfârşit întreaga învăţătură a lui Lao-ţzî despre *dao*: ideea

că toate lucrurile urmează firea şi că ele se nasc şi se schimbă dela sine.

Dao şi *de* reprezintă natura proprie a lucrurilor şi procesul implacabil al mişcării în autodesvoltarea lor. Ele sunt necesitatea inerentă a naturii. Omul este o parte a naturii. La fel cu toate lucrurile, el este subordonat legilor *dao*. El este neputincios faţă de firescul *dao*. Urmând legile *dao*, el capătă, împreună cu acesta, forţe de neînvins. Despre cei care urmează legile *dao*, „Dao-de-ţzin" spune: „am auzit că cel care ştie să stăpânească viaţa mergând pe pământ, nu se teme de rinocer şi de tigru, iar intrând în bătălie nu se teme de soldaţi înarmaţi" (L). Urmând legea lui *dao* omul dobândeşte *de*, manifestarea acestuia în realitate. „Cine conţine destul *de*, seamănă cu un nou născut". El nu doreşte nimic şi nu dăunează celorlalţi. Intrucât el nu dăunează celorlalţi, „nimeni nu-i ameninţă viaţa", cum spune Van Bi. „Şerpii şi insectele otrăvitoare îl vor cruţa, fiarele sălbatice nu-l vor apuca, păsările de pradă nu-l vor lovi cu ciocul. Oasele sale sunt moi, muşchii săi sunt slabi, dar el ţine cu putere [*dao*]. Fără a cunoaşte contopirea celor două sexe, el posedă aptitudinea de a da viaţă.... El este perfect armonios. Cunoaşterea armoniei înseamnă permanenţă. Cunoaşterea permanenţei se chiamă a fi luminat. Imbogăţirea vieţii se numeşte fericire. Incordarea spiritului în inimă se numeşte perseverenţă. Fiinţa plină de forţe îmbătrâneşte; aceasta înseamnă o încălcare a lui *dao*. Cine nu posedă *dao*, piere înainte de vreme" (LV).

In această formulare plastică, este exprimată din nou ideea că *dao* şi *de* sunt firea însăşi, a cărei respectare îi conferă omului forţe de nebiruit. Şi dimpotrivă, cel care încalcă legile lui *dao*, care nu respectă mersul firesc al lucrurilor, supraîncordându-şi puterile, „piere înainte de vreme".

Din noţiunile de *dao* şi *de* ale învăţăturii lui Lao-ţzî rezultă în mod logic teoria sa despre „nonacţiune". Esenţa acestei teorii este ideea că omul trebue să respecte legile *dao*, să urmeze calea firească inerentă lucrurilor. „*Dao* realizează în permanenţă nonacţiunea şi, prin aceasta, nu există nimic care să nu fie făcut de el. Dacă nobilimea şi domnitorii îl vor respecta,

toate fiinţele se vor schimba dela sine. Dacă cei care se schimbă vor voi să acţioneze, îi voi asupri cu ajutorul simplei existenţe, care nu are nume. Ceeace nu are nume — simpla existenţă — nu doreşte nimic pentru sine. Lipsa dorinţei aduce liniştea şi atunci ordinea în lume se va stabili dela sine" (XXXVII).

Fragmentul de mai sus răstoarnă în mod peremptoriu opinia, foarte răspândită, atât în rândurile sinologilor occidentali, cât şi în rândurile savanţilor chinezi, că „nonacţiunea" lui Lao-ţzî este totala inactivitate a omului.

In realitate, ea înseamnă numai că omul trebue să urmeze, în toate privinţele, calea firească a lucrurilor şi să-şi coordoneze acţiunile cu legile lui *dao*. In acest caz, toate fiinţele se vor afla în automişcare. Dacă cineva va încerca să turbure această ordine firească, înţeleptul este dator să înfrâneze, cu ajutorul lui *dao*, aceste acţiuni împotriva firii, să-l silească de a se supune mişcării firesti a lucrurilor. La Lao-ţzî, omul este inactiv numai atunci când totul este calm şi când acţionează legile firesti ale lui *dao*. Dar când aceste legi sunt încălcate, el nu are dreptul să rămână pasiv. Cu ajutorul acestor legi chiar, el îi reprimă pe cei ce le încalcă. „Il voi prinde şi îi voi nimici" pe acela care, încălcând legea lui *dao* în societate, „sileşte oamenii să se teamă de moarte şi socoate că această ocupaţie este distractivă". (LXXIV).

După părerea lui Lao-ţzî, în afară de acţiunea sa silită, omul trebue să mai prevadă posibil tatea apariţiei celor care încalcă legile lui *dao*. „Ceeace este liniştit, poate fi păstrat cu uşurinţă. Ceeace nu a manifestat încă semne [ale existenţei sale] e uşor de îndrumat. Ceeace este slab este uşor de desbinat. Ceeace este mărunt este uşor de risipit. Acţiunea trebue începută cu ceeace nu este încă. Trebue să începem să facem ordine atunci când nu e încă desordine. Deoarece un copac mare creşte dintr'unul mic, un turn cu nouă etaje începe să se construiască dintr'un pumn de pământ, o călătorie de o mie de li începe cu un singur pas' (LXIV).

Esenţa socială a „nonacţiunii" lui Lao-ţzî nu înseamnă neîmpotrivirea în faţa răului cum se interpretează deobicei, ci este un ameninţător avertisment pentru cei care, din cauza

unor interese personale egoiste, încalcă legile firești ale lui *dao* și aduc societatea într'o situație insuportabil de grea, în care poporul încetează chiar să se mai teamă de moarte. Teoria „nonacțiunii" îi previne pe domnitorii războinici și pe slujitorii acestora că acțiunile lor, care încalcă legile lui *dao*, deci și viața liniștită a poporului, vor atrage după sine un sfârșit lipsit de glorie, căci „cine nu posedă *dao*, piere înainte de vreme".

Omul trebue să urmeze legile firești ale lui *dao*, altminteri el nu va dăuna numai altora, dar și sieși. Aceasta este esența teoriei „nonacțiunii" lui Lao-țzî.

Trăsăturile principale ale lui *dao* se reduc la următoarele:

1. *Dao* este calea naturală, inerentă lucrurilor. El elimină orice divinitate sau „voință cerească".

2. *Dao* există veșnic, în calitatea sa de cale firească a lumii mater ale eterne. El este infinit, atât în timp, cât și în spațiu.

3. *Dao* este esența tuturor lucrurilor, care se manifestă prin atr'bute'e sa'e (*de*). El nu există fără lucruri.

4. Ca existență, *dao* reprezintă unitatea bazei materia'e a lumii, *ți*, și a căii firești de transformare a acesteia.

5. *Dao* este necesitatea inexorabilă a lumii materiale și toate ființele sunt subordonate legilor sale. El mătură din calea sa tot ce i se opune.

6. Legea fundamentală a lui *dao* este că toate lucrurile și fenomenele se află în permanentă mișcare și transformare și că, în procesul transformării lor, ele trec în contrariul lor.

7. Toate lucrurile și fenomenele se află în conexiune, care se realizează prin unicul *dao*.

8. *Dao* este invizibil și imperceptibil. El este inaccesibil organelor noastre de simț și este cunoscut prin gândirea logică.

In afară de trăsăturile pozitive, trebue să relevăm unele tendințe idealiste și unele trăsătur reacționare în fi'osofia lui Lao-țzî. In primul rând, trebue să ne oprim asupra problemei relațiilor dintre lege și materie.

„... Unitatea lumii constă în materialitatea ei" [9], spune Engels. Substanța materială este baza variatelor fenomene și

[9] *K. Marx* și *F. Engels*, Opere, vol. XIV, pag. 44.

lucruri, care se transformă încontinuu. La baza lumii, care se schimbă veşnic, stă legea naturală a necesităţii, inerentă materiei. Vorbind despre caracterul trecător al formelor finite de existenţă a materiei, Engels scrie că „...nimic nu este veşnic, în afară de materia care se transformă veşnic şi care se mişcă veşnic şi în afară de legile mişcării şi ale schimbării ei"[10]. Materia este substanţa care există etern, esenţa lumii, iar „legea este — cum scrie Lenin — ceeace este trainic (ceeace rămâne) în fenomen"[11]. Aşa dar, materia şi legea care îi este inerentă reprezintă cele două laturi ale unei acelea şi esenţe, care, după cum spune Lenin, este „puternic ancorată" în fenomen. Trebue să subliniem că esenţa are două aspecte, dintre care unul, materia, este primar, iar celălalt, legea, este secundar. Dacă materia este substanţa lumii reale, legea ei este, la fel ca şi mişcarea, un atribut al materiei, deoarece materia în mişcare este condusă de o lege determinată. Dar, din cauza condiţiilor istorice care au domnit în China antică, Lao-ţzî pune, în problema esenţei, pe primul plan legea (*dao*), pe care o ridică la rangul unui absolut şi lasă în umbră baza ei, materia.

In învăţătura lui Lao-ţzî, legea abstractă (*dao*) se transformă în temelie a lumii materiale. Aceasta este, incontestabil, o abatere dela poziţia materialismului, o alunecare spre idealism. In istoria Chinei, idealiştii şi misticii au inclus în arsenalul lor tocmai această lege abstractă (*dao*). Pe baza ei, au construit tot soiul de sisteme idealiste şi religioase, incompatibile cu învăţătura lui Lao-ţzî. Tocmai acest element din filosofia lui Lao-ţzî a servit multor savanţi ca temei pentru a o defini drept o filosofie idealistă, iar misticilor daoişti pentru fundamentarea doctrinei lor teologice a nemuririi, prin atingerea adevăratei nefiinţe (*dao*). Dar, în realitate, filosofia lui Lao-ţzî nu este idealistă, deoarece la el *dao* nu are nimic comun cu vreo substanţă spirituală ci reprezintă firescul lucrurilor înseşi, este legea obiectivă a lumii materiale. Dacă judecăm după cartea „Dao-de-ţzin", *dao* este inseparabil de lucrurile concrete.

---

[10] *K. Marx* şi *F. Engels*, Opere, vol XIV, pag. 492.

[2] *V. I. Lenin*, Caiete filosofice, Gospolitizdat 1947, pag. 126.

Mărginirea istorică a filosofiei lui Lao-ţzî mai stă şi în faptul că ea exagerează peste măsură rolul unităţii şi nu priveşte lupta contrariilor drept un izvor al mişcării ascendente, ideea desvoltării progresive lipsind chiar cu desăvârşire. Este în afară de orice îndoială că aceasta este una dintre trăsăturile reacţionare ale învăţăturii lui Lao-ţzî. El a descoperit contradicţiile în realitatea vie, dar, în acelaş timp, el a tins numai spre unitate, a absolutizat această unitate. Pentru el, unitatea este temelia existenţei lucrurilor şi a liniştii în societate. Filosoful a încercat să atenueze contradicţiile lumii obiective, să împiedice ascuţirea lor. In filosofia lui Lao-ţzî lipseşte spiritul militant al luptei neîmpăcate. Acest fapt este folosit de ideologii reacţionari, atât din China cât şi din afara hotarelor ei, pentru a denatura învăţătura înţeleptului. După părerea lor, dat fiind că acesta îndeamnă la unitate şi neagă lupta, Lao-ţzî ar propovădui ideea că omul trebue să suporte orice rău, pe care *i-l fac asupritorii*, şi să „*plătească răul cu bine*". In realitate ideea lui Lao-ţzî despre respectarea unităţii nu are nimic comun cu această interpretare. Ea serveşte doar ca bază filosofică pentru teoria „nonacţiunii", care este îndreptată împotriva activităţii lipsite de cumpăt a exploatatorilor setoşi de sânge şi a domnitorilor războinici. După cum am mai arătat, teoria lui Lao-ţzî despre „nonacţiune" nu este un apel către asupriţi, de a nu se împotrivi răului, ci doar un avertisment dat asupritorilor, cu privire la primejdia ce-i ameninţă, dacă vor încălca legile firesti ale lui *dao*.

Trebue să subliniem caracterul inconsecvent al învăţăturii materialiste a lui Lao-ţzî în teoria cunoaşterii, care este strâns legată de rolul exagerat acordat unităţii. In teoria cunoaşterii, bazându-se pe unicul *dao*, înţeleptul neglijează cunoaşterea empirică şi practica omului. El crede că putem emite judecăţi despre toate lucrurile şi despre legile lor (*dao*), fără a studia experienţa bogată şi multilaterală, pornind numai dela faptele individuale. După cum se ştie, el a spus chiar că experienţa poate să fie o piedică în calea cunoaşterii omului şi că „cu cât merge [omul] mai departe, cu atât cunoaşte mai puţin". Această teză este o serioasă cedare în faţa idealismului în domeniul teoriei cunoaşterii.

Referindu-se la faptul că Lao-ţzî neagă importanţa experienţei şi a practicii în cunoaştere, unii savanţ burghezi din Occident au încercat să-i atr bue „principiul transcendent al raţiunii" din filosofia lui Kant. După cum am arătat mai sus, această încercare nu are nicio bază reală, deoarece între Kant şi Lao-ţzî există o deosebire principială. Ea rezidă în primul rând în aceea că, la Kant temelia teoriei cunoaşterii o formează categoriile aprioríce, în timp ce la Lao-ţzî acest rol revine faptelor individuale. Lao-ţzî afirmă că „după o singură familie se pot cunoaşte celelalte, după o singură ţară se pot cunoaşte celelalte". La Kant, „lucrul în sine" este incognoscibil, în timp ce, la Lao-ţzî, *dao* poate fi cunoscut prin găsirea unităţii în multipl citatea realităţii.

In sfârşit, trebue să spunem că o altă mărginire istorică a filosofiei lui Lao-ţzî este pasivitatea, pe care o are la el omul. El nu poate schimba lumea. Inţelepciunea şi ştiinţa nu-i servesc decât pentru a urma procesul firesc de transformare a lucrurilor. După părerea înţeleptului, a aplica înţelepciunea şi ştiinţa în alt mod poate să aducă doar rău, deoarece lumea, care există prin sine însăşi, nu are nevoie de o imixtiune străină. Singura activitate posibilă a omu ui constă în aceea că sprijinindu-se pe atotputernicia legii *dao*, el poate să-i ţină în frâu pe cei care o calcă. Atitudinea contemplativă, pasivă a lui Lao-ţzî faţă de realitatea înconjurătoare a fost una din cauzele, pentru care învăţătura sa a fost denaturată şi folosită de misticii daoişti, atunci când şi-au întemeiat secta religioasă.

Toate limitările istorice, de mai sus, din învăţătura filosofică a lui Lao-ţzî sunt determinate, în ultima instanţă, de desvoltarea istorică specifică a Chinei antice, care se deosebeşte în mare măsură de istoria Occidentului. Grecia antică bunăoară, a avut, aproape dela începutul existenţei ei, legături vaste şi variate cu lumea exterioară, în timp ce în China antică aceste relaţii au fost relativ neînsemnate. In afară de aceasta, în China antică, munca sclavilor nu era folosită pe o scară largă în producţie, iar viaţa oraşelor era mult mai puţin desvoltată decât în Grecia antică. Condiţiile social-economice au creat greutăţi în faţa Chinezilor din antichitate, nepermiţându-se

să se ocupe în mod multilateral de ştiinţele naturii. Aceasta este una din cauzele pentru care Lao-ţzî nu-şi începe filosofia cu materia concretă, cum au făcut Grecii, ci cu categoria abstractă a legii ob ectiv existente, *dao*, ceeace l-a adus la inconsecvenţe în interpretarea materialistă a esenţei lumii reale. Din acest punct de vedere filosofia lui Lao-ţzî este în mare măsură inferioară filosofiei materialiştilor greci. Dar, în acelaş timp, din punctul de vedere al gândirii logice, el este incomparabil superior primilor filosofi greci. Învăţătura lui Lao-ţzî îmbrăţişează, chiar dela început, conexiunea universală a fenomenelor prin esenţa lui *dao*.

Desvoltarea relativ redusă a ştiinţelor naturii în China antică este cauza faptului că Lao-ţzî a tins numai spre unitate, neglijând varietatea realităţii concrete. De aici exagerarea importanţei abstractului faţă de concret, a absolutului faţă de relativ.

Iar în problema celor două laturi ale esenţei, în problema raportului dintre lege şi materie, înţeleptul nostru acordă importanţa primordială legii, nu materiei. Aşa dar, învăţătura materialistă a lui Lao-ţzî despre *dao* are un caracter inconsecvent. Ea conţine numeroase elemente idealiste.

Învăţătura filosofică a lui Lao-ţzî est o oglindire a trăsăturilor caracteristice ale societăţii antice din China. In vreme ce unele împărăţii se şi aflau pe o înaltă treaptă de desvoltare istorică, altele abia începeau să iasă din stadiul barbariei. In unele împărăţii, forţele de producţie se desvoltau relativ repede, în timp ce altele se bazau îndeosebi pe agricultura primitivă. Ca urmare a acestei inegalităţi în desvoltarea istorică şi economică, epoca Cijou a fost marcată prin războaie aproape neîntrerupte între diferitele împărăţii.

Nenumăratele războaie îi cereau societăţii cheltuieli tot mai mari de resurse materiale. Epoca în care apare „Dao-de-ţzin" a fost perioada unei crâncene lupte de clasă, pe care membrii liberi ai comunităţilor agrare au dus-o împotriva extinderii sclavajului. In epoca Cijou, poporul chinez a trecut prin vremuri deosebit de grele. Acestea sunt cauzele pentru care, în condiţiile slabei desvoltări a ştiinţelor naturii, relaţiile social-

polit ce au constituit conținutul fundamental al tuturor școlilor filosofice din China antică. Din aceeași cauză, filosofia lui Lao-țzî, care oglindea starea de spirit a masselor asuprite, a propovăduit teoria „nonacțiunii" pentru domnitori și înțelepți, pentru a salva poporul de această chinuitoare realitate. După cum se știe, Lao-țzî era de părere că țara trebue să fie guvernată de legea firească *dao* și că filosofarea poate să creeze doar nenorociri pentru popor.

Dacă teoria „nonacțiunii" este o oglindire specifică a relațiilor sociale de clasă din China antică și concluzia logică a învățăturii despre *dao*, ea a servit, la rândul său, ca unul din punctele de plecare pentru tendința exclusivă a lui Lao-țzî către unitate, către exagerarea rolului gândirii logice. Filosofia lui Lao-țzî poate fi definită un materialism inconsecvent, având un caracter raționalist.

Teoria „nonacțiunii" echivalează cu preceptul neimixtiunii omului în desvoltarea realității obiective, ceeace ne arată că acest materialism inconsecvent are un caracter pasiv.

Cu toate laturile slabe și cu toate trăsăturile sale reacționare, învățătura lui Lao-țzî despre *dao* a jucat un rol pozitiv în istoria filosofiei chineze și a servit ca punct de plecare pentru desvoltarea ulterioară a materialismului chinez.

N'ar fi lipsit de interes dacă am compara învățătura lui Lao-țzî cu doctrinele primilor filosofi din Grecia antică.

Sinologul englez Watters l-a pus pe Lao-țzî pe acelaș plan cu primii materialiști greci și a afirmat că între *dao* „și apeironul vechiului filosof ionian Anaximandros există o asemănare destul de mare"[12]. Intr'adevăr, asemănarea există. Atât în ceeace privește *dao*, cât și în ceeace privește apeironul, se pot aplica cuvintele lui Engels despre materialismul spontan al antichității, care consideră că „unitatea în varietatea infinită a fenomenelor naturii este ceva dela sine înțeles"[23]. Amândouă există prin ele înșesi și n'au o origină supranaturală, divină.

[12] *M. A. Watters*, Lao-țzu, A Study in Chinese Philosophy. 1870, Hongkong, pag. 40.

[13] *F. Engels*, Dialectica naturii, 1941, pag. 149.

Totodată, trebue să subliniem că există o deosebire esențială între învățătura lui Lao-țzî și filosofia primilor materialiști greci. Ea constă în următoarele: Materialismul elementar primitiv al Grecilor se caracterizează prin căutarea „unității în infinita varietate a fenomenelor naturii", prin căutarea ei în ceva corporal și determinat, în ceva special, în apă, în aer, etc.

Așa dar, primii materialiști Greci au pus problema unității și a multiplicității. Dar ei nu au fost în stare s'o rezolve. La ei, unitatea nu se separă încă de multiplicitate, lucru fără de care nu este cu putință desvoltarea liberă a gândirii filosofice. Anaximandros a mers mai departe decât Thales și Anaximenes. In teoria sa despre apeiron, el a pus problema materiei ca atare, ce e drept într'o formă naivă. Dar el n'a reușit să rezolve această problemă. Apeironul nu este încă materia ca atare. Anaximandros a căutat materia primă în ceva intermediar între apă și aer. In orice caz, la Anaximandros universalul nu se ridică încă suficient deasupra particularului. Acest lucru reiese și din teoria sa despre forțele motoare, ascunse în apeiron, sub forma căldurii și a frigului. După cât putem judeca pe baza datelor existente, la Anaximandros particularul mai încătușează încă universalul, ceeace se întâmplă cu atât mai mult la Thales și la Anaximenes. Cu totul altfel stau lucrurile la Lao-țzî. *Dao*, legea universală a naturii nu este limitată de ceva particular (căldura, frigul, etc.). Dimpotrivă, *dao* cuprinde în sine tot ce este particular. Pentru Lao-țzî, *dao* este invizibilul și imperceptibilul „principiu al cerului și al pământului", „mama tuturor lucrurilor". El este prezent în toate lucrurile și le conduce. Toate ființele sunt supuse legii universale *dao*. Pentru Lao-țzî, *dao* este forța invizibilă a lucrurilor înseși accesibilă numai acelui „care este liber de pasiuni". El este esența lucrurilor, pe care rațiunea noastră o cunoaște prin „contemplarea adâncă și pură". De aci reiese limpede superioritatea netă a lui Lao-țzî, ca filosof antic, față de primii materialiști greci.

După școala din Milet, au apărut pe arena filosofică a Greciei antice pitagoricienii, care au încercat să înainteze și să

desvolte până la o treaptă înaltă gândirea logică a predecesorilor lor. In cursul îndeplinirii sarcinii pe care şi-au pus-o, ei au scos în evidenţă latura cantitativă a lucrului. Pitagoricienii considerau cifrele drept o esenţă metafizică, transformându-le în principii mitice. Exagerând „una dintre trăsăturile, laturile, unghiurile cunoaşterii până la rangul unui absolut r u p t de materie, de natură, zeificat"[14] ei şi-au creiat un sistem idealist. In afară de aceasta, absolutizând numerele, pitagoricienii s'au situat pe o poziţie metafizică, deoarece, în „filosofia lor primitivă", „definiţiile" substanţei lucrurilor şi lumii sunt „aride", lipsite de proces (de mişcare), nedialectice"[15].

Marele merit al lui Lao-ţzî constă în faptul că, în condiţiile Chinei antice el a ştiut să ridice gândirea filosofică la o înălţime fără seamăn în vremea aceea, situându-se pe poziţiile materialismului naiv şi ale dialecticii elementare.

Invăţătura lui Lao-ţzî poate fi pusă pe acelaş plan cu filosofia lui Heraclit din Efes.

Intr'adevăr noţiunea de *dao* a lui Lao-ţzî aminteşte într'o măsură considerabilă logosul lui Heraclit. Intre aceste două categorii există chiar o asemănare exterioară. Dacă cuvântul *dao* are sensul de „a vorbi", logos înseamnă în greceşte, după cum se ştie, „cuvânt". Aceste noţiuni sunt foarte asemănătoare şi prin conţinutul lor. Dacă logosul lui Heraclit este necesitatea cosmosului etern, care n'a fost creat de niciun zeu şi de niciun om, *dao* reprezintă, la Lao-ţzî, legea firească eternă, inerentă realităţii. El „precede strămoşului fenomenelor" şi îl fereşte pe om de imixtiunea zeilor în viaţa sa.

La Lao-ţzî, la fel ca şi la Heraclit, „totul curge, totul se schimbă". In lume, „unele fiinţe merg, altele le urmează; unele înfloresc, altele se usucă; unele se întăresc, altele slăbesc; unele se creează, altele se distrug "(XXIX). Şi acest proces de transformare decurge în mod dialectic. „Ceeace nu este plin, devine plin; ceeace este strâmb devine drept... ceeace este vechi se schimbă în nou" (XXII). Potrivit învăţăturii

[14] V. *I. Lenin*, Opere, vol. XIII. pag. 304.

[15] V. *I. Lenin*, Caiete filosofice, Gospolitizdat 1947, pag. 233.

lui Lao-ţzî trecerea unui contrariu în celălalt este o lege firească a lui *dao*, iar „contradicţia este acţiunea lui *dao*" (XL). Aşa dar, în ceeace priveşte înţelegerea dialecticii obiective, Lao-ţzî nu este cu nimic mai prejos decât Heraclit prin profunzimea ideilor sale.

Mai mult chiar, la Lao-ţzî există formulări remarcabile, pe care nu le găsim în filosofia lui Heraclit. Pentru istoria filosofie universale au o imensă importanţă cuvintele înţeleptului, prin care ne arată că, în lume, tot ceeace este tare şi puternic este ceeace piere, iar ceeace este delicat şi slab este ceeace începe să trăiască" (LXXVI). Înţeleptul antic credea în victoria finală a binelui asupra răului. El credea că este inevitabilă căderea a tot ceeace contrazice viaţa, chiar dacă acesta, într'un anumit moment, ni se pare puternic. Lao-ţzî era de părere că, în cele din urmă, „ce este moale înfrânge ceeace este dur, cei slabi înfrâng pe cei puternici" (XXXVI). Pentru el, viaţa constă din forţele invincibile ale realităţii înseşi. La baza ei, stă legea atotbiruitoare *dao*, căreia i se supun toate fiinţele, iar cel care încalcă această lege — legea inerentă vieţii — „piere înainte de vreme". Aşa dar, ca filosof, Lao-ţzî îi este superior lui Heraclit prin faptul că învăţătura sa are un caracter optimist, în timp ce concepţia despre lume a lui Heraclit este, după cum se ştie, pesimistă, lucru pentru care el a fost poreclit „filosoful plângăreţ".

Deosebirea în ceeace priveşte concepţia despre lume a celor doi filosofi antici îşi are origina, probabil, în faptul că Heraclit era reprezentantul aristocraţiei greceşti, care suferise o gravă înfrângere în lupta împotriva democraţiei, în vreme ce Lao-ţzî a fost apărătorul intereselor poporului asuprit şi a demascat cu pasiune răul social din societatea antică. Dacă lipsa de perspectivă a aristocraţiei din Grecia antică a fost izvorul pesimismului lui Heraclit, concepţia optimistă despre lume a lui Lao-ţzî oglindeşte nădejdea şi credinţa celor exploataţi în victoria lor asupra forţelor obscure ale societăţii.

Când îl comparăm pe Lao-ţzî cu Heraclit, nu avem dreptul de a nu sublinia deosebirea dintre modu în care ambii abordează dialectica. Cu toate că într'o formă naivă, descoperim la

amândoi filosofii, în aceeaşi măsură, înţelegerea legii unităţii contrariilor, ca izvor al automişcării lucrurilor, totuş, în tratarea ulterioară a problemei, părerile celor doi înţelepţi diverg. Deosebirea în ceeace priveşte felul în care înţeleg ei această lege rezidă în aceea că, la Lao-ţzî baza mişcării şi a transformării este unitatea, iar la Heraclit, lupta contrariilor. Nu suntem de părere că acest punct de vedere al lui Lao-ţzî trebue considerat ca o trăsătură pozitivă a filosofiei sale. Dar, aici, nu trebue să omitem rădăcinile sale sociale profunde. Lao-ţzî este ideologul clasei care a suferit greu din cauza nedreptăţii sociale şi care şi-a pus nădejdea în victoria desfăşurării firesti a lucrurilor, în rezultatul final al legii firesti *dao*. Această clasă trăia din munca ei paşnică şi ura orice violenţă. Ea nu dorea niciun fel de luptă şi îşi vedea bunăstarea în pace, în unitate. Ea credea cu naivitate că va fi eliberată fără o luptă decisivă. Tocmai această teză formează temelia socială a modului specific în care Lao-tzî înţelegea legea unităţii contrariilor.

In învăţătura filosofică a lui Lao-ţzî există o serie de teze contradictorii. Pe de o parte, înţeleptul priveşte contradicţiile inerente realităţii, trecerea unui contrariu în celălalt, drept bază a mişcării şi a transformării lucrurilor, iar pe de altă parte, el năzueşte în mod subiectiv numai spre unitate, evitând pe toate căile contradicţiile vieţii. In afară de aceasta, el credea în căderea inevitabilă a tot ceeace e vechi, credea că, în locul a ceeace e vechi, vine ceeace e nou şi, în acelaş timp, era de părere că trebue să ne limităm la ceeace există şi să nu creăm nimic nou. Dialectica obiectivă îl împinge pe filosof înainte, dar, subiectiv, el dă mereu înapoi.

Acestea sunt contradicţiile fundamentale din sistemul filosofic al lui Lao-tzî. După părerea noastră, aceste contradicţii sunt o oglindire a situaţiei sociale contradictorii, pe care o avea clasa reprezentată de înţeleptul nostru. Asupra acestei probleme, ne vom opri mai amănunţit în capitolul următor.

CAPITOLUL IV

ÎNVĂȚĂTURA SOCIALĂ ȘI ETICĂ DIN „DAO-DE-ȚZIN"

Concepția social-etică a lui Lao-țzî reprezintă continuarea logică a învățăturii sale filosofice despre *dao* și fundamentarea multilaterală a așa numitei sale „teorii a nonacțiunii". După părerea înțeleptului, tot răul și toată nenorocirea din viața poporului provin dela încălcarea în societate a legii firești *dao*. El trece toată răspunderea pentru această încălcare asupra domnitorilor, care acționează în mod activ.

„Poporul flămânzește — stă scris în „Dao-de-țzin" — deoarece cârmuirea îi ia dări prea mari... Este greu să guvernezi poporul, atunci când cârmuirea este prea activă" (LXXV).

In timp ce poporul suferă de foame, domnitorii săi trăiesc o viață luxoasă. Acest lucru ruinează țara. „Dacă palatul este luxos, ogoarele sunt acoperite de buruieni, iar magaziile de pâine sunt cu totul goale. [Nobilimea] se îmbracă în țesături luxoase, poartă săbii ascuțite, nu se mulțumește cu hrana [obișnuită] și acumulează bogății inutile. Toate acestea se chiamă jaf și lăudăroșenie" (LIII). Din vina oamenilor „jafului și lăudăroșeniei" societatea umană s'a abătut dela calea ei firească, *dao*.

„Firescul *dao* amintește de încordarea arcului[1]. Când partea lui de sus se lasă în jos, partea de jos se ridică. Ea înlătură prisosul și-l dă celui care are nevoie. Firescul *dao* ia dela cei bogați și dă celor săraci ceeace li s'a luat. *Dao* omenesc,

[1] Când se încordează arcul, capătul lui superior se lasă în jos, iar cel inferior se ridică.

însă, [acționează] dimpotrivă. El ia dela cei săraci și dă celе luate celor bogați" (LXXVII).

După părerea lui Lao-țzî, a da ceeace prisosește celui care are nevoie de el este legea firească primordială a naturii, „firescul *dao*". Dar, oamenii au uitat demult această lege și au creat în locul ei, propria lor lege — „*dao* omenesc", care nu aduce folos decât celor bogați și dăunează celor săraci. Firescul *dao* „este ceeace ajută celor săraci și le aduce liniștea și pacea. *Dao* omenesc, dimpotrivă, este o unealtă în mâinile celor bogați și îi duce pe oamenii săraci la disperare, și atunci ei încetează să se mai teamă de moarte. Dar pasiunile oamenilor bogați nu au margine. Ca apărător al „firescului *dao*", înțeleptul ia poziție pentru cei săraci. Avertizându-i pe cei bogați, el spune în „Dao-de-țzin": „Dacă poporul nu se teme de moarte, ce rost mai are să-l amenințăm cu moartea? Cine sileşte oamenii să se teamă de moarte și socoate că această ocupație este distractivă, pe acela îl voi prinde și-l voi nimici" (LXXIV).

In vremurile străvechi a domnit în societatea omenească „firescul *dao*". Pe atunci „oamenii nu căutau să dobândească bogățiile și crimele se iertau". Oamenii răi nu erau alungați, ci ajutați să se îndrepte. In acest scop „este numit un domnitor și i se dau trei sfetnici" (LXII). Poporul trăia o viață pașnică și calmă. Acum, când „firescul *dao*" a fost înlăturat, s'a creat o situație cu totul diferită. Oamenii „jafului și lăudăroșeniei" trăiesc o viață luxoasă, iar poporul suferă de foame. Potrivit învățăturii lui Lao-țzî, această situație anormală nu poate exista veșnic și, mai degrabă sau mai târziu, societatea omenească se va întoarce la „firescul *dao*" dela începutul vremurilor.

Lao-țzî i-a prevenit pe domnitorii egoiști, arătându-le că veșnica lor tendință spre acumulare de bogății inutile poartă o mare primejdie, chiar pentru ei. „Nu există nenorocire mai mare decât necunoașterea limitelor pasiunilor noastre și nu există primejdie mai mare decât năzuința de a dobândi [bogății]" (XLVI). Prin aceasta ei încalcă legea „firescului *dao*", iar „cine nu respectă calea lui *dao* piere înainte de vreme" (XXX).

Să nu-şi închipue domnitorii lacomi, care au uitat de mult regulile de aur ale vechilor împăraţi, că forţa lor este de nezdruncinat. Va veni o zi în care va trebui să plătească pentru toate faptele lor rele, pentrucă, în lume, „cei mai slabi îi învinge pe cei mai puternici" şi „ceeace este mai moale înfrânge ceeace este mai tare".

Ură aprinsă faţă de asupritori, simpatie sinceră pentru poporul în suferinţă şi o credinţă adâncă în prăbuşirea orânduirii social-politice bazată pe asuprirea şi pe jefuirea poporului — aceasta este prima trăsătură caracteristică pentru învăţătura social-etică a lui Lao-ţzî.

Este limpede că filosoful antic nu înţelegea, şi nici nu putea să înţeleagă, adevăratele cauze ale mizeriei sociale şi că avea o concepţie idealistă asupra istoriei societăţii omeneşti. După părerea sa, vina principală pentru încălcarea legilor fireşti *dao* o poartă filosofarea, care generează doar perfidia şi setea de a dobândi bogăţii. Din cauza filosofării, apar diferite lucruri frumoase şi preţioase, care turbură inima şi silesc omul să comită infracţiuni. In „Dao-de-ţzin", se spune că „cinci culori orbesc vederea, cinci sunete asurzesc auzul, cinci senzaţii de gust tocesc gustul. Cursa rapidă şi vânătoarea turbură inima. Lucrurile preţioase îl fac pe om să săvârşească crime" (XII). „Când în ţară sunt multe legi îngrăditoare, poporul sărăceşte. Când poporul are multe arme ascuţite, creşte desordinea în ţară. Când sunt mulţi meşteri iscusiţi, sporesc obiectele rare. Când se'nmulţesc legile şi poruncile, se măreşte numărul hoţilor şi al tâlharilor" (LVII). Aşa dar, filosofarea este vinovată pentru tot. Filosofarea oamenilor dă naştere nu numai la „lucruri inutile", dar şi la idei inoportune : omenia, dreptatea, virtutea, etc, al căror ansamblu este denumit de Lao-ţzî „marea făţărnicie".

Potrivit învăţăturii lui Lao-ţzî, există pe lume două categorii de înţelepţi. Unii dintre ei cunosc taina adâncă a „firescului *dao*" şi acţionează prin nonacţiune. Ei posedă toate calităţile lui *dao*. Deaceea, Lao-ţzî îi numeşte în „Dao-de ţzin", „oameni cu *de* superior", „întruparea superioară a lui *dao*". Aceştia erau adevăraţii înţelepţi, care respectau legile

dao. Ceilalți sunt pretinșii înțelepți, care „acționează cu încordarea puterilor", împotriva legii *dao*. Lao-țzî îi definește „oameni cu *de* inferior". Ei distrug viața firească a societății și încearcă să-i supună pe oameni. Dar nimeni nu vrea să li se supună. Atunc ei încep „să silească oamenii să-i respecte" și, în acest scop, născocesc diferite noț uni morale, cum ar fi virtutea, omenia, cuv ința, etc. Toate acestea sunt cunoștințe false și „începutul ignoranței" (XXXVIII). Ele au apărut după înlăturarea marelui *dao*. „Când a fost înlăturat marele *dao*, au apărut „omenia" și „dreptatea". Când a apărut cugetarea, s'a născut și marea fățărnicie" (XVIII). Așa dar, „respectul" este semnul „lipsei de încredere și de devotament. El este începutul desordinii" (XXXVIII).

După părerea lui Lao-țzî, filosofarea este izvorul răului și trebue neapărat să-i punem capăt. El nu înțelegea că cugetarea domnitorilor este, ca și orice fenomen social, o necesitate istorică, și cerea reîntoarcerea la acel trecut în care să nu existe nici filosofie, nici erudiție, nici lucruri prețioase. „Când vor fi înlăturate cugetarea și erudiția — spune el — poporul va fi de o sută de ori mai fericit" (XIX).

Trebue înlăturate obiectele inutile, născute de aceeași filosofare. „Dacă nu vom prețui obiectele rare, nu vor fi hoți în popor; dacă nu vom arăta ceeace poate trezi invidia, inima poporului nu va fi turburată" (III).

Poporul nu are nevoie de filosofare, care este izvorul răului, ci de libertate care îi dă posibilitatea de a trăi așa cum dorește. „Nu apăsați locuințele sale, nu-i disprețuiți viața" — stă scris în „Dao-de-țzin" (LXXII).

Trebue să respectăm legile firești *dao*, să urmăm viața, așa cum se desfășoară ea singură, să renunțăm la filosofare și să nu creăm lucruri frumoase, adică obiecte de lux. După părerea lui Lao-țzî, aceasta este singura cale prin care putem izbăvi poporul de nenorocire și mizerie.

In învățătura social-etică a lui Lao-țzî, putem distinge două laturi. Pe de o parte, protestul pătimaș împotriva inegalității sociale și a asupririi în societatea sclavagistă din China antică, critica intransigentă a bunului plac și a cruzimii

domnitorilor egoişti : pe de altă parte, disprețul față de luptă, fatalismul în problemele social-politice, aşteptarea pasivă a rezultatului final, la care trebue să ducă desfăşurarea firească a ucrurilor. Filosoful antic exprima starea de spirit a masselor sărăcite din comunitățile săteşti în perioada de formare şi desvoltare a societății sclavagiste : nevăzând o scăpare din situația care se crease, el a propovăduit ideea reîntoarcerii la viața primitivă a comunității. Aşa dar, în învățătura lui Lao-țzî, demascarea socială a claselor dominante exploatatoare se îmbină cu utopismul lui reacționar.

Din cauza condițiilor istorice, Lao-țzî a privit fenomenele sociale de pe poziții idealiste, la fel cu toți reprezentanții vechiului materialism. Vechiul filosof materialist chinez nu înțelegea rolul condițiilor materiale ale vieții societății, ca forțe motoare ale istoriei omenirii şi ca izvor al ideilor sociale. Deaceea, Lao-țzî n'a înțeles şi n'a putut să înțeleagă că, în China antică, desvoltarea proprietății private era o necesitate istorică şi reprezenta bază materială a progresului social. Necunoaşterea adevăratelor cauze ale desvoltării sociale l-a, dus pe Lao-țzî la convingerea că „filosofarea" domnitorilor, adică ideile claselor dominante, ar fi cauza răului în societate Călăuzindu-se după concepțiile sale greşite asupra societății, el şi-a concentrat întreaga atenție asupra problemei posibilităților de a înlătura „filosofarea" şi a propovăduit ideea reacționară a necesității reîntoarcerii la trecut, la „epoca de aur".

Judecând după cartea „Dao-de-țzin", filosoful antic spera că învățătura sa va putea să-i convingă pe domnitorii egoişti de necesitatea de a renunța la politica de asuprire şi exploatare şi a institui o guvernare dreaptă, care să aducă folos poporului de jos. Această convingere greşită este izvorul ideologic al atitudinii pasive pe care o predică Lao-țzî față de realitatea înconjurătoare. Totodată, lipsa de înțelegere a desfăşurării ascendente a evoluției sociale, ca necesitate istorică, l-a făcut pe Lao-țzî să caute ameliorarea vieții poporului în reîntoarcerea la comunitatea primitivă.

Ca apărător sincer al intereselor poporului, Lao-țzî s'a ridicat împotriva întregii culturi a claselor dominante din

China antică. Ea era pentru el instrumentul spiritual menit să ducă la înrobirea poporului, instrumentul cu ajutorul căruia înțelepții „cu *de* inferior" au creat tot felul de noțiuni morale fățarnice, iar de bunurile materiale ale acestei culturi se foloseau numai oamenii care trăiau în „palate luxoase". Mai mult, toată această cultură generatoare de fățărnicie a depravat poporul, a aprins în el patima pentru dobândirea „lucrurilor frumoase și rare". Ea este „isvorul turburării". Din aceste formulări, se vede că Lao-țzî condamna cultura claselor dominante, care, după părerea sa, era în contrazicere cu fenomenele normale ale societății, adică în contrazicere cu „firescul *dao*". Ea trebuia înlăturată. Ea nu cuprindea nimic folositor, pentru popor. Așa dar, ridicându-se împotriva culturii claselor dominante, Lao-țzî a negat importanța ei pentru popor și a emis o idee utopică: de a izola poporul de această cultură.

Dar aici trebue să subliniem că, în aparență, înțeleptul antic neagă cultura în general, pe când în realitate, el apără cultura pe care o creează însuși poporul. Mai mult, după părerea sa, înțeleptul trebue să urmeze creația populară. In „Dao-de-țzin" ni se spune că înțeleptul „învață dela cei care nu au cunoștințe, și merge pe calea pe care au mers alții. El urmează firea lucrurilor și nu se aventurează să acționeze [după bunul său plac]" (LXIV). Creația poporului este legea lui *dao* și ceeace este creat de popor, bunăoară, cultura care se naște din viața însăși a poporului, nu poate fi distrusă. Cel care încalcă aceste legi ale lui *dao* încearcă să frâneze mersul firesc al lucrurilor, înseamnă că „taie [cu toporul], și își va răni mâna" (LXXIV).

Respectarea legilor firești *dao* este piatra de hotar pentru întreaga învățătură a lui Lao-țzî; ea este deasemenea fundamentul teoriei sale despre guvernarea statului.

După părerea lui Lao-țzî, cârmuirea țării nu are nevoie de filosofare. Filosofarea nu aduce nimic, în afară de rău. Țara trebue să-și trăiască viața normală. Ea „seamănă cu un vas misterios, pe care nu ai voie să-l atingi" (XXIX). Cel care, turburând liniștea poporului, încearcă să cucerească țara prin violență, va eșua în mod inevitabil. „Țara se guvernează cu dreptate, războiul se poartă prin vicleșug. Cucerirea lumii se

realizează cu ajutorul nonacțiunii.... Deaceea, omul înțelept spune: dacă nu acționez, poporul se va schimba dela sine; dacă sunt liniștit, poporul se va îndrepta singur; dacă sunt pasiv, poporul va deveni bogat singur" (LVII). Toate nenorocirile provin dela încălcarea lui *dao*, din cauza faptului că domnitorii sunt activi. Poporul va fi fericit „când cârmuirea este bună" (LVIII). „Guvernarea unei împărății mari seamănă cu pregătirea unei mâncări din pești mărunți" (LX), în care mâinile bucătarului nu trebue să fie active.

Cârmuirea adevăratului înțelept constă în a-i dărui poporului pace și fericire. Pentru aceasta, cârmuitorii trebue să respecte legile firești *dao* și „să fie liniștiți", pe de altă parte, poporul nu trebue să aibă cunoștințe și patimi, care să-i turbure „viața normală". „Guvernarea omului înțelept face ca inimile lor să fie goale, iar stomacurile pline — citim în „Dao-de-țzin". Ea slăbește voința lor și le întărește oasele". Înțeleptul „caută mereu ca poporul să nu aibă cunoștințe și patimi și ca cei care au cunoștințe să nu îndrăznească a acționa" (III).

In vremurile vechi, afirmă Lao-țzî, „cei care urmau calea lui *dao* nu luminau poporul.... Este greu să guvernezi poporul, atunci când are multe cunoștințe. Deaceea guvernarea țării cu ajutorul cunoștințelor este un dușman, al țării, iar fără aplicarea lor este fericirea țării "(LXV).

Așa dar, ridicându-se împotriva filosofării cârmuitorilor activi, care încalcă legea lui *dao*, viața normală a poporului, Lao-țzî tăgăduește, în același timp, necesitatea de a influența poporul prin idei, socotind că răspândirea cunoștințelor în rândurile masselor asuprite este dăunătoare.

Potrivit învățăturii lui Lao-țzî, filosofarea și cunoștințele oamenilor„ jafului și lăudăroșeniei" slujesc ca mijloc pentru îmbogățirea lor personală, iar pentru poporul de rând, ele sunt un izvor de desordine.

Deaceea, ele sunt dăunătoare societății și trebue înlăturate. Dar Lao-țzî nu elimină cu totul înțelepciunea și știința. Ele sunt necesare înțelepților care respectă legile *dao*. Ele le sunt trebuincioase pentru a cunoaște „taina cea mai adâncă

a lui *dao*" şi pentru a-şi realiza „nonacţiunea", urmând calea firească a lucrurilor. Dar adevăratul înţelept îşi ţine cunoştinţele numai pentru sine şi nu le răspândeşte printre oameni. El are cunoştinţe profunde, dar la exterior „seamănă cu un prost". Înţeleptul, care a cunoscut taina lui *dao* seamănă cu cel „care se îmbracă în ţesături grosolane, dar poartă cu sine un jad" (LXX).

Aici ne apropiem de una din problemele esenţiale ale învăţăturii etice a lui Lao-ţzî: problema înfăţişării morale a înţeleptului.

„Dao-de-ţzin" ne înfăţişează în mod elocvent figura adevăratului înţelept. „In timpurile vechi, cel care era capabil de învăţătură, ştia lucrurile cele mai mici şi taina adâncă. Dar ei erau tainici, şi deaceea, nu puteau fi cunoscuţi. Deoarece nu puteau fi cunoscuţi, le dau o figură după închipuirea mea: erau timizi, ca cei care trec iarna un torent; erau nehotărîţi, de parcă s'ar fi temut de vecinii lor; erau gravi, ca nişte oaspeţi; erau prudenţi, de parcă ar fi trecut pe ghiaţă subţire; erau simpli, ca un lemn nelucrat; erau de necuprins ca o vale; erau de nepătruns, ca apa turbure. Erau cei care, păstrându-şi liniştea, ştiau să facă curat ceeace era murdar. Erau cei care, prin ştiinţa lor de a face mişcarea eternă liniştită, contribuiau la viaţă. Ei urmau calea lui *dao* şi nu doreau multe. Nedorind multe, ei se mulţumeau cu ceeace există, şi nu cereau nimic nou" (XV).

Înţelepţii din vremurile vechi cunoşteau tainele ascunse ale marelui *dao*, dar nu arătau cât de adâncă este ştiinţa lor. Ei erau tainici, şi totodată, foarte modeşti. Asemenea marelui *dao*, ei făceau totul pentru alţii şi nu se foloseau de ceeace era făcut. Ei erau foarte prudenţi, pentru a nu dăuna curgerii firesti a vieţii. Erau simpli, ca însuşi *dao*, care, în afară de propria sa natură, nu are nimic de prisos. Adevăratul înţelept se mărgineşte la ceeace există în viaţă şi nu creează nimic nou. Acestea sunt calităţile, care îl deosebesc de ceilalţi. Oamenii năzuesc totdeauna la ceva, fapt în urma căruia se creează haosul şi ia naştere desordinea. Numai înţeleptul, ca o stâncă tăcută, stă nemişcat în mijlocul mării furioase a oamenilor neliniştiţi.

„O ! Cât de haotică [este lumea], în care încă nu s'a făcut ordine. Toţi oamenii sunt bucuroşi, de parcă ar lua parte la o petrecere festivă sau ar sărbători sosirea primăverii. Numai eu sunt calm şi nu mă arăt în lume. Semăn cu un copil, care n'a apărut pe lume. O ! Plutesc ! Se pare că nu există un loc în care aş putea să mă opresc. Toţi oamenii sunt plini de dorinţe, numai eu unul semăn cu cineva care a renunţat la toate. Eu sunt inima unui om prost. O, cât este de goală. Toţi oamenii sunt plini de lumină. Numai eu unul semăn cu cineva care e cufundat în beznă. Toţi oamenii sunt furioşi numai eu unul sunt indiferent. Eu semăn cu cineva care pluteşte pe întinsul mării şi nu ştie unde să se oprească. Toţi oamenii îşi manifestă aptitudinile, numai eu unul semăn cu un prost şi cu un mizerabil. Numai eu unul mă deosebesc de ceilalţi, prin aceea că preţuesc izvorul hranei" (XX).

Adevăratul înţelept se supune în toate legilor fireşti *dao* şi merge numai pe calea pe care i-o arată viaţa însăşi. Acesta este sensul citatului de mai sus.

La Lao-ţzî, figura înţeleptului este oarecum o întrupare vie a marelui *dao*, care, „asemenea apei", „foloseşte tuturor fiinţelor şi nu se opune la nimic". Înţeleptul respectă cu strictete legile fireşti *dao* şi „devine un exemplu pentru toţi" (XXVIII). Scopul său final este de a-i da poporului „hrană gustoasă şi îmbrăcăminte frumoasă". Acesta este sensul cuvintelor lui Lao-ţzî, care spune că „numai eu unul mă deosebesc de ceilalţi, prin aceea că preţuesc izvorul hranei", care este una dintre condiţiile fundamentale ale bunei stări a poporului.

Adevăratul înţelept „face totul pentru ceilalţi şi nu doreşte nimic pentru sine". El slujeşte poporului. Pentru a realiza acest ţel nobil, înţeleptul „nu-şi precupeţeşte viaţa". El nu are interese personale, iar nteresele sale personale se contopesc cu interesele poporului. Aceasta îi dă o forţă de neînvins pentru înfrângerea dificultăţilor, pe care le întâmpină în calea sa pentru restabilirea marelui *dao* în societate.

„Cerul şi pământul au o durată infinită. Cerul şi pământul au o durată infinită, deoarece ele nu există pentru sine.... Omul înţelept cedează locul altora, arătându-se astfel superior

oamenilor. El nu-şi precupeţeşte viaţa, şi, prin aceasta, viaţa lui se menţine. Oare aceasta nu se întâmplă pentrucă înţeleptul neglijează [interesele] personale şi prin aceasta [interesele] sale personale se înfăptuesc?" (VII).

Lao-ţzî pune soarta înţeleptului în dependenţă de soarta poporului şi îşi dă seama de unitatea indisolubilă a intereselor acestora. El este conducătorul poporului, iar poporul este sprijinul său. Pentru întărirea acestor legături între conducător şi popor, pentru realizarea scopului nobil de a sluji poporul, înţeleptul dispune de trei mijloace puternice: dragostea de oameni, economia şi modestia.

„Am trei comori — citim în „Dao-de-ţzin" — pe care le preţuesc: prima este dragostea de om, a doua este economia, iar a treia constă în aceea că nu îndrăznesc să fiu înaintea altora. Eu îi iubesc pe oameni, deaceea pot deveni viteaz. Eu sunt econom, deaceea pot fi darnic. Eu nu îndrăznesc să fiu înaintea altora, deaceea pot deveni un conducător înţelept" (LXVII). Dragostea de oameni îi dă înţeleptului posibilitatea să cucerească autoritate şi sprijin din partea poporului, ceeace îi permite să fie viteaz. El este econom şi strânge bunurile materiale pentru alţii, deaceea poate fi darnic. El este foarte modest şi nu caută să se pună singur în evidenţă, acest lucru îl fac alţii. Adevăratul înţelept se sprijină pe forţa şi pe ajutorul poporului, deaceea el devine „un conducător înţelept".

In viaţa sa practică, înţeleptul se ocupă de treburile zilnice, care, la prima privire, pot părea lipsite de importanţă. El realizează principiul că „un turn cu nouă etaje începe să se construiască dintr'un pumn de pământ, o călătorie de o mie de li începe cu un singur pas" (LXIV).

„Infrângerea a ceeace e greu începe cu ceeace e uşor — citim în „Dao-de-ţzin" — realizarea unei opere mari începe cu ceeace e mic, deoarece în lume o operă grea este formată d ntr'una uşoară, iar una mare, dintr'una mică. Deaceea, înţeleptul începe întotdeauna opera nu dela ceeace este mare, şi, prin aceasta, el săvârşeşte o operă mare" (LXIII).

Adevăratul înţelept este muncitor şi modest. El nu se laudă cu ceeace a făcut şi nu făgăduieşte ceeace nu este încă

realizat. „Cine făgăduește mult, nu merită încredere. Unde sunt multe lucrări ușoare, acolo sunt și multe grele" (LXIII). Trebue să ne ocupăm de lucruri practice, iar nu să ne ținem de făgăduieli. Trebue „să ne cufundăm în greutăți" și să le înfrângem. „Deaceea omul înțelept acționează toată ziua, fără a lăsa la o parte lucrurile grele" (XXVI).

Aceste păreri ale lui Lao-țzî confirmă din nou că teoria sa despre „nonacțiune" este îndreptată numai împotriva activității care încalcă legile *dao*, iar nu împotriva activității în genere. Dimpotrivă, după părerea sa, înțeleptul este muncitor și „acționează toată ziua". Lao-țzî îi cere înțeleptului să respecte o singură condiție : el trebue să-și coordoneze acțiunile cu legea *dao*, cu necesitatea inerentă vieții. „Activitatea trebue să corespundă posibilităților; acțiunea trebue să corespundă timpului" (VIII).

Înțeleptul acționează, dar acțiunile sale nu pot fi observate de oameni, deoarece el merge pe calea pe care i-o deschide însăși viața. Exprimându-și în mod figurat ideea, Lao-țzî, spune că „cel care știe să meargă nu lasă urme. Cel care știe să vorbească nu face greșeli" (XXVII). El credea că cel care acționează împotriva lui *dao*, turburând viața normală a poporului, va eșua în mod necesar, iar înțeleptul, care urmează legile firești *dao*, își termină întotdeauna cu succes și-și întărește temeinic acțiunea. „Cine știe să închidă ușa nu folosește zăvorul și închide ușa atât de puternic, încât este cu neputință s'o deschizi. Cine știe să facă legături nu folosește sfoara, ci le leagă atât de trainic, încât e cu neputință să le desfaci" (XXVII).

Succesele înțeleptului sunt asigurate prin aceea că activitatea sa pornește dela legile *dao*, dela necesitatea inerentă vieții. Forța sa stă în faptul că el ține o legătură neîntreruptă cu poporul. Acțiunile și existența sa depind în întregime de sprijinul poporului. In „Dao-de-țzin" ni se spune că „cei fără noblețe constitue baza celor nobili, iar ceeace este jos constitue temelia a ceeace este sus. Deaceea, nobilii și domnitorii, care se înalță singuri, nu au [o situație] solidă. Aceasta se întâmplă pentrucă ei nu văd în cei lipsiți de noblețe baza lor. Aceasta

este o cale greşită. Dacă desfacem un car, nu rămâne nimic din el. Nu este voie să fii preţios, ca jadul, ci trebue să devii simplu, ca piatra" (XXXIX).

Înţeleptul trebue să se sprijine pe popor şi să fie aproape de el. Pentru aceasta, el trebue să devină simplu, „ca o piatră", cum este poporul însuşi. El trebue să aibă o unitate spirituală cu poporul. „Înţeleptul nu are inimă proprie. Inima lui se compune din inimile poporului" (XLIX). De aici reiese limpede pentru ce vorbeşte Lao-ţzî cu ură despre cârmuitorii „care acumulează bogăţii inutile" şi cu simpatie despre poporul care suferă atât de mult din cauza acestor cârmuitori.

Dacă Lao-ţzî i-a numit pe cârmuitorii activi oameni ai „jafului şi lăudăroşeniei", dacă i-a ameninţat că-i va prinde şi îi va nimici pe cei care calcă legile *dao*, în schimb el are o atitudine cu totul diferită faţă de popor.

Toţi oamenii simpli, fără excepţie, îi sunt dragi înţeleptului. Lao-ţzî spune: „Celor buni le fac bine, iar celor răi le doresc, deasemenea, bine. In felul acesta se educă virtutea. Celor sinceri le sunt credincios, iar celor nesinceri, deasemenea, credincios. In felul acesta se educă sinceritatea. Omul înţelept trăieşte liniştit în lume şi strânge, în inima sa, părerile poporului. El priveşte poporul ca pe proprii săi copii" (XLIX). Legea firească *dao* îi impune înţeleptului această atitudine de omenie.

Dao „este [temelia] profundă a tuturor lucrurilor. El este comoara oamenilor buni şi pavăza celor răi. Vorbele frumoase pot fi rostite în public, buna purtare poate fi extinsă asupra oamenilor. Dar dece să fie lăsaţi în părăsire oamenii răi? Atunci, pentruce este numit un domnitor şi pentru ce i se dau trei sfetnici? Deşi au pietre preţioase şi se pot plimba în care, domnitorul şi sfetnicii ar face mai bine să urmeze liniştiţi calea lui *dao*. Dece era *dao* preţuit în vremurile vechi? In vremea aceea, oamenii nu tindeau să dobândească bogăţii şi crimele se iertau. Deaceea [*dao*] era foarte apreciat în lume" (LXII).

Nu numai legea *dao* cere o atitudine omenoasă faţă de popor, dar şi însăşi situaţia cârmuitorilor, dacă aceştia vor să şi-o păstreze.

„Fluviile şi mările pot să domnească asupra şesurilor, pentrucă ele sunt capabile să curgă în jos.... Când [omul înţelept] doreşte să se înalţe deasupra poporului, el trebue să se pună mai prejos decât ceilalţi. Când el doreşte să fie înaintea oamenilor, trebue să se situeze în urma celorlaţi. Deaceea, deşi stă deasupra poporului, el nu apasă poporul; deşi se află în faţă, poporul nu-i dăunează. Deaceea oamenii îl pun cu bucurie în fruntea lor şi nu-şi întorc faţa dela el. El nu luptă, lucru mulţumită căruia este de neînvins în lume" (LXVI).

Înţeleptul nu luptă, dar este de neînvins în lume. Această teză stă, deasemenea, la baza învăţăturii lui Lao-ţzî despre război. Ea rezultă chiar din legea *dao*, care îi cere înţeleptului modestie şi respect reciproc între cei mari şi cei mici.

„O împărăţie mare este cursul inferior al unui râu, un nod a lumii, o femelă a lumii. Femela înfrânge totdeauna masculul prin imperturbabilitatea ei şi datorită imperturbabilităţii sale, [ea] este inferioară [masculului]. Deaceea, o împărăţie mare îşi atrage simpatia uneia mici, prin aceea că se pune mai prejos decât aceasta, iar o împărăţie mai mică cucereşte simpatia unei împărăţii mari, prin aceea că este mai prejos decât aceasta. Deaceea ne câştigăm simpatia, fie prin aceea că ne situăm mai prejos, fie pentrucă suntem mai prejos dela sine. Să dorească o împărăţie mare numai atât: ca toţi să fie hrăniţi la fel, iar o împărăţie mică să dorească numai atât: ca să servească oamenilor. Atunci amândouă vor obţine ceeace doresc. Cel mare trebue să fie umil" (LXI).

De fapt, Lao-ţzî emite aici ideea respectului reciproc între popoare şi neamuri. Plecând dela această idee, el se ridică împotriva războiului, pentru pace. „Cel care îl serveşte pe capul poporului prin mijlocirea lui *Dao* — cit m în „Dao-de-ţz n" —nu birue alte ţări cu ajutorul oştilor, deoarece aceasta se poate întoarce împotriva sa. Pe unde au trecut armatele, cresc buruienile şi spinii. După războaie mari, vin ani de foamete" (XXX). „O oaste bună este un mijloc, [care naşte] nenoroc rea: o urăsc toate fiinţele. Deaceea, omul care urmează calea lui *dao*, n'o foloseşte" (XXXI). Este totuşi necesar s'o întreţinem, dar în secret. „... nu ai voie să le arăţi oamenilor o armă

ascuțită" (XXXVI). Ea poate fi folosită numai în cazuri extreme. „Oastea este o unealtă a nenorocirii, ea nu este unealta celui nobil. El n'o folosește, decât atunci când este silit" (XXXI).

Așa dar, ridicându-se principial împotriva războiului, Lao-țzî stă pe poziția purtării războiului de apărare, la care te silește dușmanul.

Tactica militară a înțeleptului pornește dela învățătura că, prin „nonacțiunea" sa, *dao* supune toate ființele.

„Un conducător de oști înțelept nu este războinic. Un oștean iscusit nu este iute la mânie. Cel care știe să învingă dușmanul, nu atacă.... Eu numesc aceasta *de*, care evită lupta. Aceasta este o forță în conducerea oamenilor. Aceasta înseamnă a urma natura și principiul străvechi [*dao*]" (LXVIII).

Adept al unei concepții contemplative, Lao-țzî socotea că numai tactica pasivă poate aduce victoria în război. „Arta militară spune: eu nu îndrăznesc să încep primul, trebue să aștept. Eu nu îndrăznesc să atac, înaintând măcar cu un deget, mă retrag apoi de un cot. Aceasta se chiamă a acționa prin nonacțiune, a lovi fără sforțare. In acest caz, nu voi avea dușman și voi putea să mă lipsesc de soldați" (LXIX). El credea în victoria finală a războiului defenisv. Dar, în afară de respectarea legilor *dao*, mai este necesară încă o condiție foarte importantă: să ne cunoaștem bine adversarul. In „Dao-de-țzin", ni se spune că „nu există nenorocire mai mare decât să-ți subapreciezi adversarul. Subaprecierea adversarului va dăuna secretului meu [*dao*]. „In timpul războiului, unii se desfată cu uciderea oamenilor, iar alții se întristează. Dar, „în urma bătăliilor, cei care suferă câștigă victoria" (LXIX).

După terminarea războiului învingătorul nu trebue să-și ridice în slăvi victoria. „A te glorifica cu o victorie înseamnă a te bucura de uciderea oamenilor. Cel care se bucură de uciderea oamenilor, nu poate câștiga simpatie în țară... Dacă ei omoară mulți oameni, e un motiv pentru care trebue să plângem amar. Victoria trebue sărbătorită printr'o ceremonie funerară" (XXXI).

Potrivit învățăturii lui Lao-țzî, războiul duce, în ultimă instanță, la urmări dictate de legile *dao*. In urma războiului,

partea iubitoare de pace câştigă victoria, iar agresorul suferă înfrângerea.

După cum am mai spus, Lao-ţzî era un adversar principal al războiului. El visa o societate în care să fie exclusă posibilitatea apariţiei războaielor. El spune că războaiele au apărut pentrucă *dao* a fost eliminat din societatea omenească, pentrucă a fost turburată viaţa normală a poporului. In urma eliminării lui *dao*, care aduce „folos tuturor fiinţelor" şi „acţionează prin nonacţiune", oamenii au născuit să dobândească bogăţii şi glorie. Ei au început să creeze diferite „lucruri frumoase, care turbură inima omului". A apărut „arma ascuţită, care provoacă numai desordine şi uciderea unei mulţimi de oameni" în război. Trebue să restabilim în societate firescul *dao*, care „ia dela cei bogaţi şi le dă celor săraci, ceeace li s'a luat" (LXXVII), să eliminăm pasiunile oamenilor şi toată filosofarea lor, care nu aduc decât nenorocire şi mizerie, să restabilim viaţa care, în timpurile vechi, îi dăruia poporului pace, libertate şi fericire. Trebue să ne mărginim la ceeace există şi să nu creăm nimic nou. Poporul trebue să trăiască viaţa sa proprie şi firească. In aceasta constă salvarea societăţii de războaie şi de calamităţile pe care le generează.

„Fie ca statul să rămână mic iar poporul rar. Dacă [în el] există zeci şi sute de oameni talentaţi, ei nu trebue folosiţi. Poporul nu trebue să călătorească departe până la sfârşitul vieţii sale. Dacă există bărci şi care acestea nu trebue folosite. Chiar dacă există trupe înarmate, acestea nu trebue aşezate în front. Fie ca poporul să înceapă din nou să împletească noduri şi să le folosească în locul scrierii. Fie ca hrana lui să fie gustoasă, îmbrăcămintea frumoasă, viaţa liniştită, traiul vesel. Statele vecine, s'ar uita unul la altul, ar auzi unul dela altul cântatul cocoşilor şi lătratul câinilor, iar oamenii lor nu s'ar vizita unul pe altul până la bătrâneţe şi până la moarte" (LXXX).

Când vorbim despre învăţătura social-etică a lui Lao-ţzî, nu putem să nu insistăm şi asupra laturilor ei slabe. Când aprofundăm „Dao-de-ţzin" sar în ochi critica nemiloasă a răului social, protestul înflăcărat împotriva nedreptăţii şi a minciunii din societatea antică, dragostea sinceră pentru popor şi lucida

înțelepciune populară, bazată pe experiența vieții. Toate acestea însă se împletesc cu idei reacționare, ca reîntoarcerea la trecut, negarea necesității de a lumina poporul, atitudinea fatalistă față de realitatea înconjurătoare. Savanții reacționari ai Chinei, din vremurile cele mai vechi și până în zilele noastre, au trecut sub tăcere ideile progresiste și raționale din învățătura lui Lao-țzî și au exagerat în fel și chip conservatismul său, folosindu-l ca armă spirituală pentru înrobirea poporului lor. De exemplu, teza lui Lao-țzî, potrivit căreia nu trebue să luminăm poporul, ci „să-l facem prost", a fost preluată încă din antichitate de Confucius și parafrazată în cunoscuta carte „Cugetări" : „poporul poate fi cârmuit, dar nu trebue să-l lăsăm să-și dea seama". Această concepție reacționară a rămas până astăzi piatra de temelie a fascismului neoconfucianist, propovăduit de venala clică a lui Cian Cai-și, agentura directă a imperialismului american.

Ideile lui Lao-țzî despre reîntoarcerea la trecut sunt, incontestabil, o utopie reacționară, iar fatalismul său a fost unul dintre izvoarele ideologice ale formării daoismului religios.

Invățătura social-etică a lui Lao-țzî conține, la fel ca și filosofia sa, în ansamblul ei, o serie de contradicții ireconciliabile.

* * *

Rezumând expunerea de mai sus, putem trage următoarele concluzii :

1. Lao-țzî, care ura profund pe asupritori, a denunțat răul social existent în societatea antică chineză și a exprimat o simpatie sinceră pentru poporul greu încercat. Înțeleptul socotea că întreaga mizerie și toate nenorocirile din societate sunt rezultatul înlăturări legilor firești *dao* și al turburării vieții normale a poporului. El credea că toate acestea nu reprezintă un fenomen necesar, și era adânc convins de inevitabilitatea căderii orânduiri social-politice bazate pe nedreptate și pe asuprirea poporului.

2. Conform învățăturii lui Lao-țzî, vina răului social o poartă filosofarea, atracția pentru lucrurile frumoase și „marea

făţărn cie". „Lucrurile frumoase" sunt obiectele de lux din palate, iar „marea făţărnicie" le slujeşte oamenilor „jafu'ui şi lăudăroşeniei" drept armă spirituală în lupta împotriva poporului. Pentru oamenii simpli, pentru popor ele nu sunt numai inut le, dar şi dăunătoare. „Lucrurile frumoase le turbură inima", trezesc în ei „pasiunea pentru dobândirea obiectelor preţ oase". Ele sunt „un izvor al desordinei". Iar „marea făţărnicie" strică moravurile strămoşeşti. Ea este „începutul ignoranţei". Scăparea din toate nenorocirile constă în eliminarea filosofării, care creează „lucrurile frumoase" şi „marea făţărnicie". Trebue să restabilim „firescul *dao*", care „ia dela cei bogaţi şi dă celor săraci, ceeace li s a luat". Trebue să-i dăm poporului posibilitatea de a-şi trăi propria viaţă, adică să-i dăm libertate deplină.

3. Înţeleptul socotea necesar să restaureze legile fireşti *dao* în societate şi să-i dea poporului „hrană gustoasă" şi „îmbrăcăminte frumoasă". Pentru atingerea acestui scop, el se leagă strâns de popor; în urma acţiunilor sale juste, el devine conducătorul poporului. Înţeleptul nu are interese personale, interesele sale sunt interesele poporului; el nu are dorinţe personale, deoarece „inima sa se compune din inimile poporului". In activitatea sa, înţeleptul se sprijină pe popor, deaceea „el este de neînvins în lume". Forţa sa este forţa poporului însuşi, forţa legilor *dao*.

4. Dragostea şi devotamentu pentru popor, hărnicia şi modestia sunt însuşirile fundamentale ale înţelepciunii. El nu are alt scop, decât să s ujească poporul. Înţeleptul munceşte întruna a „lucrurile mărunte" de toate zilele, pentru a săvârşi opera mare de restaurare a „firescu ui *dao*" în societate. El „nu se laudă cu ceeace s'a făcut", şi nu făgăduieşte ceeace încă nu este săvârşit. După părerea lui Lao-ţzî, toate aceste însuşiri nobile ale înţeleptului decurg direct din leg le *dao*, care „aduc folos tuturor fiinţelor".

5. Dragostea de om este principiul de bază în activitatea practică a înţeleptului. El face „b ne atât celor buni, cât şi celor răi". Aşa dar, Lao-ţzî a emis ideea dragostei universale. Dar această dragoste universală se ap ică numai greu încercatului

popor iar nu bogătaşilor şi cârmuitorilor, care, ca acei ce au încălcat legile *dao*, trebue „să piară înainte de vreme". Prin aceasta, umanismul lui Lao-ţzî se deosebeşte de dragostea universală în sens creştin, care este o otravă spirituală, folosită de clasele exploatatoare în lupta împotriva poporului.

6. La baza învăţăturii lui Lao-ţzî despre război stă dragostea pentru popor. El este principial împotriva războiului, deoarece „în război, sunt ucişi mulţi oameni", iar după el „vin ani de foamete". Totuşi, înţeleptul socoate că războiu defensiv este necesar.

Lao-ţzî vede cauzele apariţiei războiului în dispariţia lui *dao* din societate, în turburarea vieţii normale a poporului şi crede că singura cale pentru a scăpa poporul de războaie şi de urmările lor grave este reîntoarcerea la societatea primitivă, în care popoarele au trăit o viaţă fericită şi calmă, că, până la bătrâneţe şi până la moarte, nu au pribegit din loc în loc, iar „statele vecine auzeau numai unul dela altul cântatul cocoşilor şi lătratul câinilor".

Trăsăturile fundamentale ale învăţăturii social-etice a lui Lao-ţzî, pe care le-am expus mai sus, ne îndreptăţesc să considerăm că „Dao-de-ţzin" exprimă ideologia vechilor membri ai comunităţilor săteşti din societatea perioadei Cijou, pe care desvoltarea economiei sclavagiste şi neîntreruptele războaie îi ruinau din ce în ce mai mult. Situaţia membrilor comunităţilor avea două aspecte: pe de o parte, condiţiile reale ale vieţii sociale din acel timp erau într'o strigătoare contradicţie cu interesele vitale ale membrilor comunităţilor, ceeace îi silea să se opună net orânduirii social-politice existente, dominaţiei asupritorilor asupra asupriţilor; pe de altă parte, vechii membri ai comunităţilor, care se ridicau împotriva nedreptăţilor sociale, tindeau la restabilirea vieţii agrare închise a comunităţii rurale, în care vedeau unica scăpare din situaţia lor insuportabilă. Tocmai acest dublu aspect în poziţia vechilor membri ai comunităţilor a dat naştere dublului caracter al învăţăturii social-etice din „Dao-de-ţzin". Prin felul în care denunţă răul social, învăţătura lui Lao-ţzî întăreşte ura masselor populare asuprite împotriva claselor dominante. Prin aceasta, ea contribue

în mod obiectiv la distrugerea orânduirii sociale vechi, conservatoare, deschizând drumul pentru desvoltarea ulterioară a istoriei. In acelaş timp însă, învăţătura înţeleptului propovăduieşte ideile reîntoarcerii la trecut, la comunitatea primitivă şi oprirea desvoltării ntelectuale şi culturale a societăţii. Aşa dar, învăţătura social-etică din „Dao-de-ţzin" este în acelaş timp, o utopie reacţionară, ceeace a permis claselor exploatatoare din China s'o folosească, într'o anumită măsură, ca o armă spirituală în lupta împotriva desvoltării societăţii. Dar elementul principal nu este acesta, ci valoarea obiectivă a cărţii, critica profundă a nedreptăţii şi a nenorocirilor din vechea societate chineză, în care puterea se afla în mâinile unui mic pumn de exploatatori. Demascarea răului social exprimă, la Lao-ţzî, protestul poporului asuprit împotriva înrobitorilor.

* * *

Inconsecvenţa materialismului lui Lao-ţzî şi dublul caracter al concepţiei sale social-politice au fost una din cauzele pentru care învăţătura filosofului antic a fost folosită atât de materialişti, cât şi de idealişti şi de mistici.

Nemăsurata exagerare a valorii abstractului faţă de concret, tendinţa de a rupe legea (*dao*) de baza ei materială, atitudinea pasiv contemplativă faţă de realitatea înconjurătoare, propovăduirea ideii utopice a necesităţii unei reveniri la comunitatea primitivă — toate aceste trăsături idealiste şi reacţionare din învăţătura lui Lao-ţzî au fost exagerate de mistici şi folosite pentru crearea unei noi secte religioase, în perioada de descompunere a societăţii sclavagiste din China la începutul erei noastre.

Totodată, toate ideile ateiste şi raţionale ale lui Lao-ţzî au fost puse de adepţii săi, Ian Ciju, Van Ciun şi mulţi alţii, a baza formării doctrinelor materialiste în istoria Chinei şi au fost desvoltate sub toate aspectele.

Invăţătura lui Lao-ţzî a exercitat o mare influenţă asupra tuturor domeniilor ştiinţei şi culturii chineze.

Criticând laturile reacţionare ale învăţăturii lui Lao-ţzî, trebue să preţuim în mod obiectiv ideile sale materialiste şi

raționaliste. Ideile ateiste ale filosofului antic, formulările sale dialectice naive, critica sa la adresa nedreptății sociale și a arbitrarului claselor exploatatoare din societatea antică, dragostea sa pentru poporul muncitor, ideile sale democratice — toate acestea ne arată că învățătura filosofică a lui Lao-țzî ocupă un loc de cinste în istoria culturii și a ideologiei marelui popor chinez.

CAPITOLUL V

STUDIUL CĂRȚII „DAO-DE-ȚZIN" ÎN RUSIA PREREVOLUȚIONARĂ ȘI ÎN U.R.S.S.

Sinologii ruși de frunte ai secolului al XIX-lea au combătut cu dârzenie pe reacționarii din domeniul științei, cum au fost Rémusat, Claperote, Hegel și alții, pentru disprețul lor față de poporul chinez și pentru modul în care falsificau istoria, cultura și ideologia Chinei. Atitudinea negativă a marilor sinologi ruși față de sinologii burghezi reacționari ai Occidentului se oglindește, printre altele, și în articolul intitulat „Lao-țzî și învățătura sa", publicat în revista „Sîn otecestva" („Fiul patriei"), în 1842.

Articolul, tipărit fără semnătură, aparține probabil, judecând după conținutul său, lui N. I. Biciurin (1777—1853), cel mai mare sinolog rus al secolului al XIX-ea.

Autorul îl infierează pe Rémusat pentrucă „din izvorul tulbure al fanteziei... și-a extras afirmațiile despre călătoria înțeleptului chinez spre apus, în Siria și chiar la Atena... pentru a explica asemănarea dintre ideile lui Platon și ideile filosofului chinez". Articolul subliniază că „istoria sectei daoiste prezintă un exemplu al felului în care, dintr'o învățătură pur filosofică, a luat naștere o religie populară. Adepții lui *dao* au aceeași poziție față de Lao-țzî, ca și aceea pe care au avut-o față de Platon entuziaștii și șarlatanii alexandrini, care, la fel cu daoiștii, se lăudau că prevăd viitorul și cunosc mijlocul de a dobândi nemurirea"[1]. Articolul folosește un mare număr de citate din „Dao-de-țzin".

[1] „Sîn otecestva", revistă de istorie, politică, literatură, știință și artă, cartea XI, secțiunea V, 1842, pag. 16—33.

In cartea „Descrierea statistică a Imperiului Chinez", N. I. Biciurin face două observații foarte importante cu privire la problema lui Lao-țzî, deși el nu se ocupă aici de esența învățăturii sale filosofice. In primul rând, Biciurin constată că învățătura morală a lui Lao-țzî este opusă doctrinei lui Confucius. Dacă Cun-țzî propovăduia că fecare om... trebue să îndeplinească neapărat obligațiile pe care i le impun condițiile sociale — scrie Biciurin — Lao-țzî era de părere că, „pentru desăvârșirea naturii morale", trebue „să refuzăm de a îndeplini convenințele și obiceiurile... respectate în conviețuirea oamenilor". Aici autorul ne dă de înțeles că învățătura lui Confucius urmărește scopul de a întări orânduirea social-politică existentă, iar Lao-țzî se ridică împotriva acesteia. In al doilea rând, Biciurin socotea că înțeleptul antic Lao-țzî nu are nimic comun cu religia și că ar fi greșit să-l considerăm întemeietorul sectei daoiste. Biciurin spune că învățătura lui Lao-țzî „a fost numai concepția sa filosofică asupra laturii morale a omului, și nu o religie". Mai departe, Biciurin arată că adepții lui Lao-țzî „s'au abătut, încetul cu încetul, dela felul lui de a gândi, au întocmit noi teze" și au creat secta religioasă a daoiștilor[2].

In 1857, în „Lucrările membrilor Misiunii teologice ruse dela Pechin", a fost publicat articolul ieromonahului P. Țvetcov „Despre secta daoiștilor". Aici, autorul îl consideră pe Lao-țzî întemeietorul sectei religioase a daoiștilor și expune pe scurt învățătura morală a înțeleptului. P. Țvetcov arată că „discipolii acestui filosof au denaturat ulterior învățătura, pe care a lăsat-o... și s'au dedat tuturor nebuniilor posibile ale magiei"[3]. El găsește oarecare asemănare între învățătura morală a lui Lao-țzî și aceea a lui Epicur. Deși P. Țvetcov nu analizează aici problema esenței filosofice a învățăturii lui Lao-țzî, el se ridică totuși împotriva mistificării învățăturii înțeleptului antic.

---

[2] *Iachinf*, Descrierea statistică a Imperiului Chinez, partea I, SPb, 1842, pag. 68—70.

[3] Lucrările membrilor Misiunii teologice ruse dela Pechin, vol III 1857 pag. 455.

In 1873, a apărut cartea eminentului sinolog rus acad. V. P. Vasiliev, „Religia Orientului: confucianismul, buddhismul şi daoismul" .In această carte, autorul nu se ocupă de problemele filosofice ale daoismului. Cu toate acestea, cartea conţine o teză foarte importantă şi justă, asupra felului în care misticismul religios s'a îmbinat cu învăţătura filosofică a lui Lao-ţzî. Vasiliev scrie că „...legătura comună a tuturor sistemelor de daoism constă în protestul lor împotriva confucianismului şi în unirea tuturor nemulţumirilor sub un singur steag"[4]. Dar, în lupta împotriva confucianismului, daoismul religios avea nevoie de un fundament ideologic. El l-a găsit în învăţătura filosofică a lui Lao-ţzî, falsificată de mistici.

S. Gheorghievschi, un sinolog rus dela sfârşitul secolului XIX pleacă, în tratarea problemei referitoare la învăţătura lui Lao-ţzî dela poziţia profesorului său, V. P. Vasiliev, şi nu face o delimitare netă între vechiul daoism filosofic şi doctrina religioasă a sectei daoiste. Dar, în acelaş timp, lucrările lui Gheorghievschi denotă o tendinţă materialistă în interpretarea învăţăturii filosofice din cartea „Dao-de-ţzin". Dacă sinologii burghezi din Occident, cum ar fi Rémusat, Forke, Wilhelm şi alţii, au încercat să-i atribue noţiunii *dao* la Lao-ţzî un principiu d vin, raţional, Gheorghievschi pune accentul pe baza materială a lui *dao*, ca haos iniţial, şi disolvă acest „principiu raţional" în lucrurile materiale, aşa cum a procedat Spinoza cu dumnezeul său. In „Dao-de-ţzin", cuvântul *dao* este folosit pentru desemnarea haosului iniţial, iar acest haos conţine idealul—scrie Gheorghievschi în 1885. „Prin urmare— conchide autorul — după învăţătura lui Lao-ţzî, varietatea lumii vizibile nu este nimic alta decât expresia vieţii lui *Dao*, veşnicul, unicul, absolutul. Dao este şi materia cosmică, şi forţa cosmică, şi raţiunea cosmică[5]. In lucrarea sa din 1888, „Principiile vieţii Chinei", comparând învăţătura filosofică din „Dao-de-ţzin" cu doctrinele primilor materialişti din Grecia

[4] *V. P. Vasiliev*, Religia Orientului: confucianismul, buddhismul şi daoismul, SPb, 1873, pag. 73.

[5] *S. Gheorghievschi.* Prima perioadă a istoriei Chinei, SPb, 1885, pag. 300.

antică, Gheorghievschi afirmă că, în ceeace privește profunzimea gândirii sale. Lao-țzî „îi întrece cu mult pe Thales și pe ceilalți filosofi din școala ioniană"[6]. Această teză perfect justă a lui Gheorghievschi este îndreptată, în primul rând, împotriva lui Hegel, care nega în general existența ideilor filosofice în China.

Unii sinologi burghezi din Occident, cum ar fi Rémusat, au încercat să-i atribue vechii filosofii chineze o origină occidentală, europeană, în care scop au născocit tot soiul de călătorii inexistente ale vechilor înțelepți chinezi spre Apus.

Combătându-i pe acești pseudosavanți, Gheorghievschi afirmă că „nu există date istorice pozitive pentru a dovedi că Lao-țzî cunoștea pe filosofii din străinătate". După părerea lui Gheorghievschi filosofia antică chineză s'a desvoltat cu totul independent.

In sfârșit, Gheorghievschi arată just că învățătura înțeleptului antic Lao-țzî este punctul de plecare în desvoltarea gândirii filosofice din China, în întregul ei, și că sistemele tuturor celorlalți filosofi chinezi s'au desvoltat pe baza diverselor părți ale sistemului filosofic din „Dao-de-țzin"[7]

Nu este lipsit de interes să cităm părerea lui S. S. Glagolev, profesor la Academia teologică din Moscova. In 1901, în cartea sa „Religia Chinei", el scrie următoarele:

„Cuvântul ... *dao* înseamnă, de fapt, cale, drum. Cartea daoismului îl definește în mod figurat și multiplu. In cadrul interpretării acestor definiții, s'au făcut încercări de a se înțelege prin ele rațiunea cosmică, logosul neoplatonic, a cărui revelație este universul. Dar, se pare că noțiunea de *dao* este, în acelaș timp, mai largă și mai îngustă decât noțiunea logosului neoplatonic. Logosul neoplatonicienilor este divinitatea, el reprezintă realitatea adevărată. La Lao-țzî, *dao* nu este dumnezeu; de altfel, în sistemul său, Lao-țzî nici nu-i face loc divinității. Așa dar, *dao* pare să fie mai îngust decât logosul. *Dao* este doar potențialitatea existenței. Dar, pe de altă parte, *dao* este și existența însăși, tot ceeace există, și atunci noțiunea

[6] *S. Gheorghievschi.* Principiile vieții Chinei, SPb, 1888, pag. 257.
[7] Ibidem.

sa devine incomparabil mai cuprinzătoare decât noțiunea de logos. *Dao* este mai mult decât o cale. Este calea și călătorul în același timp. Este calea veșnică, pe care o parcurg ființele și obiectele. Nu a creat-o niciun fel de ființă, deoarece ea este însăși existența. Ea este totul și nimic, cauză și efect... *Dao* reprezintă legile firești ale existenței și realizarea lor în existență"[8].

Glagolev remarcă, pe bună dreptate, că Lao-țzî „nu-i lasă loc divinității" și că, pentru el, *dao* reprezintă „legile firești ale existenței". Dar, apropiindu-se mult de rezolvarea justă a problemei, autorul dă, totuși, o interpretare idealistă a „legii existenței". „Legile existenței — continuă Glagolev — sunt înțelepciunea, iar realizarea lor este binele". Cu toate acestea felul în care Glagolev tratează învățătura despre *dao* reflectă, în fond tendința comentatorilor progresiști ai cărții „Dao-de-țzin".

Trebue să subliniem că, în Rusia prerevoluționară, s'au găsit și falsificatori ai cărții „Dao-de-țz'n", care i-au imitat în totul pe profesorii lor din Occident. Astfel, au fost ieromonahul Daniil (Sivillov), profesor de limba chineză la Universitatea din Cazan, Iv. Zamotailo, care s'a ocupat de copierea unor opere dubioase, I. V. Tujilin, care a repetat în interpretarea lui „Dao-de-țzin" comentariile kantienilor germani.

După cum în Rusia prerevoluționară au existat două orientări principale în interpretarea învățăturii despre *dao*, tot astfel interpretarea figurii întemeietorului acestei vechi învățături, Lao-țzî, a fost iarăși dublă: pe de o parte, ostilitate și dușmănie, pe de altă parte, simpatie și respect. Exponentul primului curent a fost V. S. Soloviev, al celui de al doilea L. N. Tolstoi.

La sfârșitul secolului trecut, puterile imperialiste, care își deschideau calea cu forța armelor și căutau să înrobească acest popor de milioane, au silit China să semneze, unul după altul, diferite tratate nedrepte. In această perioadă, V. S. Soloviev a luat poziție ca avocat al politicii imperialiste față

[8] *S. S. Glagolev*, Religia Chinei, M., 1904, pag. 33.

de poporul chinez. Vorbind despre raportul unui general chinez la şedinţa Societăţii de Geografie dela Paris, din 1888, Soloviev scrie: „în faţa mea, se afla reprezentantul unei lumi străine şi ostile, care se apropie tot mai mult de noi"[9]. El considera filosofia lui Lao-ţzî drept baza spirituală a acestei lumi iar pe înţeleptul Lao-ţzî drept „o foarte mare primejdie pentru civilizaţia europeană". „Idealurile Chinezului — continuă Soloviev — aparţin în întregime trecutului, el priveşte înapoi", şi acest lucru este dus „până la absurd... în doctrina celui mai mare..., filosof speculativ de rasă galbenă, Lao-ţzî"[10]. Considerând că *dao* este „indiferenţa absolută", Soloviev emite chiar teza absurdă că învăţătura lui Lao-ţzî ar cere „nu numai negarea vieţii civilizate, dar şi lichidarea oricărei vieţi"[11].

In realitate, nu această „lume ostilă ataca Europa", ci dimpotrivă, Europa imperialistă a rupt şi a sfâşiat China în bucăţi. Soloviev a încercat să înfăţişeze paşnicul popor chinez şi filosofia străvechiului său înţelept, ca pe o „mare primejdie", pentru a justifica politica „Europei civilizate", în încercările ei de înrobire colonială a poporului chinez.

Cu totul alta este atitudinea lui Lev Nicolaevici Tolstoi. El a avut totdeauna o adâncă simpatie şi mu tă dragoste pentru poporul chinez, care îndurase atât de multe din cauza „cruzimii imorale, brutale, egoiste, vanitoase"[12], a înrobitorilor europeni, şi a dat o înaltă apreciere învăţăturii filosofice şi morale a vechilor înţelepţi chinezi, îndeosebi lui Lao-ţzî.

In Octombrie 1906, Lev Nicolaevici scrie următoarele: „Viaţa poporului chinez m'a interesat totdeauna în cel mai înalt grad, şi m'am străduit să cunosc ceeace mi-era accesibil din viaţa Chinei: în primul rând, înţelepciunea religioasă chineză, cărţile lui Confucius, Men-ţzî, Lao-ţzî şi comentariile la acestea". El a acordat o deosebită atenţie învăţăturii filosofului antic Lao-ţzî.

---

[9] *V. S. Soloviev*, China şi Europa, „Russcoe obozrenie" („revista rusă"), 1890, nr. 1, pag. 674.

[10] Idem, pag. 689.

[11] *V. S. Soloviev*, China şi Europa, pag. 694.

[12] *L. N. Tolstoi*, Scrisoare către un Chinez. M., 1907 pag. 1.

In a sa „Scrisoare către un Chinez", L. N. Tolstoi interpretează într'un mod original învățătura filosofică expusă în „Dao-de-țzin" și încearcă s'o aplice la realitatea chineză. Lăudând poporul chinez pentrucă „până în ultima vreme, a răspuns la toate violențele săvârșite împotriva sa printr'un calm măreț și înțelept, preferând să rabde decât să lupte împotriva violenței", Lev Nicolaevici scrie că „a nu răspunde cu rău la rău și a nu participa la rău este cel mai sigur mijloc nu numai de a fi mântuit, dar și de a câștiga victoria asupra celor care fac rău". Tolstoi este autorul ideii utopice și reacționare după care, dacă nu ne vom împotrivi răului, cei vinovați de acest rău vor pieri dela sine. „Succesele unor tâlhari — scrie el — trezesc invidia celorlalți tâlhari, iar prada dobândită devine obiect de discordie și îi duce la pieire pe tâlhari. Așa se întâmplă cu câinii, așa se întâmplă și cu oamenii, care ajung până la treapta de animale".

La fel ca Lao-țzî, Tolstoi credea că societatea omenească trebue să treacă la o viață agricolă primitivă și că popoarele orientale pot să devină un exemplu pentru celelalte.

Exprimând „atitudinea democrației țărănești primitive"[13], L. N. Tolstoi sfătuește poporul chinez: „Numai să vă păstrați libertatea, care constă în a urma calea rațională a vieții, adică *dao*, și dela sine se vor distruge toate relele, care vă sunt făcute de funcționarii voștri, și vor deveni imposibile asuprirea și jafurile europenilor".

L. N. Tolstoi a căutat să apropie învățătura lui Lao-țzî de concepția sa despre lume. Trebue să spunem că, lăsându-se captivat de asemănarea dintre doctrina sa și filosofia lui Lao-țzî, el comentează greșit o serie de teze din „Dao-de-țzin". El identifică „teoria nonacțiunii" a lui Lao-țzî, cu învățătura sa despre neîmpotrivirea la rău și îi atribue lui *dao* însușiri divine, care amintesc unele trăsături ale învățăturii creștine.

După Marea Revoluție Socialistă din Octombrie, învățătura marxist-leninistă a devenit ideologia dominantă în Țara

---

[13] *V. I. Lenin*, Opere, vol. XIV., ediția a 3-a, pag. 401 (vezi în rom. Lenin despre literatură, ed. P.M.R., 1949 pag. 72—N R).

Sovietică. Bazată pe principiile materialismului dialectic, singurele principii ştiinţifice, sinologia sovietică a făcut progrese importante. In prezent, ea cuprinde aproape toate problemele privind studierea ştiinţifică a Chinei.

Pionierul studiului marxist al istoriei filosofiei chineze a fost savantul sovietic A. A. Petrov, fost ambasador al U.R.S.S. în China. El a scris câteva lucrări asupra istoriei filosofiei chineze (articole despre învăţăturile materialiste ale lui Ian Ciju şi Van Ciun, o carte despre concepţia filosofică a lui Van Bi, unul dintre primii comentatori a lui „Dao-de-ţzin", un studiu asupra istoriei filosofiei chineze etc.)[14], în care învăţătura filosofică din „Dao-de-ţzin" este explicată în modul cuvenit. Dar A. A. Petrov nu a lăsat un studiu special asupra filosofiei daoismului antic.

In 1936, în cartea sa „Van Bi", A. A. Petrov scria că el nu-şi pune sarcina de a expune esenţa filosofică a daoismului. Totodată el pune pentru prima dată de pe poziţiile marxismului problema bazei sociale şi de clasă a filosofiei daoiste. El scrie: „Stabilirea esenţei sociale a daoismului în desvoltarea lui istorică trebue să constitue obiectul unei cercetări speciale. Dar în el există numeroase elemente, atât din partea grupurilor de mici feudali, înlăturaţi dela putere, cât şi din partea ţărănimii exploatate; el conţine un protest prea pătimaş împotriva confucianismului, această ideologie a feudalităţii dominante, împotriva războaielor feudale"[15].

Prima părere a lui A. A. Petrov asupra esenţei filosofice a daoismului antic este expusă în lucrarea amintită, după cum urmează: „Daoismu filosofic este un sistem idealist-obiectiv şi prezintă o interpretare idealistă a esenţei universului, excepţională prin adâncimea ei".

In cursul cercetărilor sale ulteriore, A. A. Petrov a expus o nouă teză, care şi-a găsit oglindirea în studiul său asupra filosofiei chineze, publicat în culegerea „China".

---

[14] Primul studiu al lui A. A. Petrov în legătură cu filosofia chineză a fost publicat în Marea Enciclopedie Sovietică, vol. XXXII (1936), iar al doilea în Culegerea „China", editată de Academia de Ştiinţe a U.R.S.S. (1940), sub redacţia Acad. V. M. Alexeev, a lui I. L. Duman şi a lui A. A. Petrov.

[15] *A. A. Petrov*, Van Bi. M.—L., 1936, pag. 39.

In această nouă lucrare, A. A. Petrov scrie: „Este deajuns să arătăm că noțiunea de *dao* nu are până astăzi o traducere științifică unanim recunoscută și că interpretările și traducerile existente — logos, cale cosmică, dumnezeu, cauză primă cosmică, potențialitate spirituală, existență pură, transcendentă, etc. — nu exprimă adevărata lui esență, îl transformă într'un principiu ideal și nu țin seama de unele din definițiile lui fundamentale. Dintre aceste atribute principale trebue să scoatem în evidență două: *dao* „urmează calea firii", *dao* „a apărut înaintea stăpânului ceresc". Aceste atribute nu pot să nu ne ducă la ideea că, în interpretarea sa antică, *dao* putea să aibă un conținut materialist, putea fi o categorie, care îmbrățișa atât natura, existența materială, care urmează legile firești ale desvoltării sale, cât și legea după care evoluează această existență..."[16].

A. A Petrov crede că învățătura despre *dao*, în „Dao-de-țzin" este materialistă și respinge punctul de vedere unanim recunoscut de majoritatea absolută a sinologilor burghezi din Occident, care consideră daoismul antic drept un curent idealist.

* * *

Cu tot caracterul ei specific și cu toate formele care îi sunt proprii, istoria filosofiei chineze nu se deosebește, în principiile ei fundamentale, de istoria filosofiei din celelalte țări. Ea s'a desvoltat pe aceeași bază, pe care s'a desvoltat filosofia oricărei alte țări. Din timpurile cele mai vechi și până în timpurile noastre, filosofia chineză a avut la bază aceeași problemă: problema raportului dintre gândire și existență.

In învățătura lui Lao-țzî, problema fundamentală a filosofiei este rezolvată de pe poziții materialiste. In primul rând, filosoful antic consideră că lumea lucrurilor este singura existentă și condusă de legile ei firești *dao*, care îi sunt inerente; în al doilea rând, învățătura filosofică despre *dao* elimină orice

[16] *A. A. Petrov.* Studiu asupra filosofiei chineze. „China", 1940, pag. 251—252.

divinitate sau „voință cerească" și are un caracter ateist și, după cum se știe, ateismul este inseparabil de materialism; în al treilea rând, potrivit învățăturii lui Lao-tzî, omul trebue să urmeze desfășurarea firească a lucrurilor, să le înțeleagă așa cum există ele în realitate și să nu se ocupe de diverse născociri. Cu alte cuvinte lumea materială, care există în mod obiectiv, este primară, iar conștiința omului este factorul secund. Învățătura lui Lao-tzî este baza, pe care s'a desvoltat ulterior materialismul chinez.

Idealiștii chinezi, îndeosebi confucianiștii, au încercat să denatureze vechea învățătură despre *dao*, s'au străduit să transforme *dao* când în voință divină, când în principiu transcendent *li*, când în principiu al idealismului subiectiv. Ei au fost combătuți cu intransigență de materialiștii chinezi, care au apărat și desvoltat tezele materialiste fundamentale din „Dao-de-tzin".

Așa dar, istoria filosofiei chineze este în primul rând, la fel cu istoria filosofiei din celelalte țări, istoria apariției și a desvoltării concepției materialiste despre lume și istoria luptei materialismului împotriva idealismului.

Dar filosofii burghezi din Occident au încercat, prin tot felul de metode necinstite, să tăinuiască aceste fapte incontestabile. Ei au prezentat amănunțit și au lăudat pe diverșii filosofi idealiști ai Chinei. In acelaș timp, ei au trecut cu totul sub tăcere existența ideilor materialiste în istoria filosofiei chineze. Hegel, care a negat în general existența ideilor filosofice în China, a fost deasemenea un falsificator al istoriei ideologiei chineze. In acțiunea de falsificare a istoriei filosofiei chineze, pretinșii „savanți" ai reacțiunii imperialiste au fost și sunt ajutați de filosofii gomindaniști, discipoli ai școlilor filosofice reacționare din S.U.A., cum este Hu Și, pentru care filosofia este un produs al rațiunii noastre, iar istoria filosofiei „descrierea cronologică a tuturor sistemelor filosofice din istorie"[17].

In fața filosofilor marxiști din U.R.S.S. și din China democratică stă o sarcină de onoare: de a demasca până

[17] *Hu Și*, Studiu asupra istoriei filosofiei chineze, pag. 2.

la capăt pe falsificatorii burghezi, mai cu seamă americani și gomindaniști, ai istoriei filosofiei chineze și de a o înfățișa în lumina apariției și desvoltării materialismului, în lumina luptei sale împotriva idealismului. Lucrarea de față constituie un prim pas în această direcție.

IN LEGĂTURĂ CU TRADUCEREA CĂRȚII „DAO-DE ȚZIN"

Traducerea cărții „Dao-de-țzin" prezintă mari greutăți. Ajunge să spunem că, din cele peste 60 de traduceri europene, niciuna nu este satisfăcătoare.

Prima încercare de a traduce „Dao-de-țzin" în limba latină, a fost făcută de misionarul catolic Pauthier, la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Traducerea sa nereușită n'a avut nicio valoare și a fost repede uitată. Cu totul nesatisfăcătoare a fost și traducerea sinologului francez A. Rémusat, făcută între 1820 și 1830. Acest savant mistic a prezentat *dao* ca „ființa supremă, rațiunea și verbul", în sensul biblic. După cum se știe, interpretarea lui Rémusat a fost adoptată de Hegel. Dar Hegel a fost extrem de nemulțumit de traducător, pentrucă acesta îl compara pe Lao-țzî cu Platon. Din punctul de vedere al lui Hegel, acest lucru era o insultă la adresa părintelui său spiritual, Platon, iar pe de altă parte contrazicea concepția sa rasistă, după care „filosofia, în adevăratul sens al cuvântului, începe în Occident", iar „gândirea orientală trebue să fie exclusă din istoria filosofiei". După părerea lui Hegel, doctrina lui Lao-țzî despre *dao* nu ar fi decât o simplă „abstracțiune, în care nu se poate găsi nimic instructiv"[1]. In perioada ulterioară, au apărut o serie întreagă de traducători germani ai lui „Dao-de-țzin" (V. Strauss, R. Dvorak, R. Plenkner, etc.). Ei au urmărit cu toții un singur scop: de a extirpa din „Dao-de-țzin" orice conținut filosofic și ateist, de a prezenta cartea drept un canon religios obișnuit și de a o adapta pentru nevoile răspândirii otrăvii spirituale a religiei creștine în China, pentru a slăbi rezistența poporului chinez împotriva cuceritorilor străini. Pentru această operă josnică de falsificare a lui „Dao-de-țzin", au depus deosebit de multe eforturi sinologii germani: idealistul înveterat A. Forke și colonizatorul german din China, misionarul R. Wilhelm. Ei au identificat, fără nicio rușine, noțiunea de *dao* cu dumnezeu și cu conștiința în sens religios[2]. Ei au fost ajutați de neokantieni (Stübe, Zenker, etc.), care au transformat *dao* într'un „principiu transcendent al rațiunii", iar pe Lao-țzî într'un

[1] *Hegel*, Opere, vol. IX, ediția 1932, pag. 92, 115.

[2] *A. Forke*, Geschichte der alten chinesischen Philosophie, Hamburg, 1927; *R. Wilhelm*, Lao-tse, Tao-te-king, 1927.

precursor al lui Kant.[3]. Sinologii reacţionari germani au fost susţinuţi de savanţi mistici din diferite ţări ale Europei (M. Müller, A. Mensis etc.)[4].

Aproape toate traducerile lui „Dao-de-ţzin", care există până în prezent, sunt o interpretare a acestei vechi opere din punctul de vedere al religiei creştine şi denaturează radical conţinutul ei. Chiar cea mai bună din traducerile europene ale lui „Dao-de-ţzin", făcută de savantul francez Julien pe la 1840 suferă de lipsuri esenţiale, cu toate că traducătorul a folosit comentariile a peste 70 de autori chinezi. Deşi traducătorul redă, în fond, just conţinutul lui „Dao-de-ţzin", el nu se poate elibera, într'o serie de pasaje, de sub influenţa daoiştilor mistici chinezi. Acest lucru reiese, în special, din felul în care traduce capitolul L. In anumite cazuri, formulările vechiului înţelept sunt traduse de Julien vădit incorect. In Capitolul LXIV, fraza „學不學。復衆人之所過。"(„siue ciju siue, fu cijun jen ciji si gheo") „înţeleptul învaţă dela cei care nu au cunoştinţe, şi merge pe calea pe care au mers alţii", este tradusă la Julien cu un sens cu totul diferit, care nu are nimic comun cu textul vechi. In capitolul V, hieroglifele „芻狗" („ciu gou") sunt traduse de Julien „câine de paie", când în realitate, ele înseamnă „iarba şi animalele". Un viciu fundamental stă în faptul că Julien caută în „Dao-de-ţzin' orânduirea feudală, drept care el traduce „天下" (tian sia-„subcerească", „ţară", lume") prin cuvântul „imperiu", „侯"(hao-„nobilime") cu „principii" etc.

Lucrarea sinologului englez A. Legge este cu mult inferioară traducerii lui Julien, dar ea poate fi amintită printre cele mai bune traduceri ale lui „Dao-de-ţzin". Natural, şi această traducere păcătueşte prin foarte serioase lipsuri, care se găsesc şi la alţi sinologi burghezi, predecesori ai lui Legge.

In literatura chineză, există un număr imens de comentarii la „Dao-de-ţzin", dintre care majoritatea absolută este lipsită de orice valoare ştiinţifică. Comentariile lui He-şan-gun (secolul al II-lea înaintea erei noastre), ale lui Huai-nan-ţzî (secolul al II-lea înaintea erei noastre), He Hun (secolul al IV-lea şi ale multor altora sunt încercări grosolane de a folosi „Dao-de-ţzin" pentru fundamentarea misticismului religios. Numai o parte neînsemnată dintre comentariile autorilor chinezi a putut fi folosită în mod critic în lucrarea noastră de traducere a lui „Dao-de-ţzin". Intre acestea, ocupă primul loc lucrările lui Van Bi (secolul al III-lea), unanim recunoscut drept cel mai bun comentator al lui „Dao-de-ţzin", şi părerile emise de materialiştii chinezi în legătură cu învăţătura despre *dao*.

Traducerea de faţă a lucrării „Dao-de-ţzin" se deosebeşte de toate traducerile europene, bazate pe principii linguistice formale, prin faptul că, în interpretarea pasajelor celor mai dificile, ne-am condus de ideile fundamentale care stau la baza celei mai vechi opere. De exemplu, în traducerea capitolului XL „反者道之動。弱者道之用" (fan-cije *dao* cije dun, juo cije *dao* cije iun — „contradicţia este acţiunea lui *dao*, slăbiciunea este

[3] *P. Stübe.* Lao-tse, Seine Persönlichkeit und seine Lehre, Leipzig, *V. Zenker* Geschichte der chinesischen Philosophie, I. 1926.

[4] *M. Müller*, Religia Chinei, tradus de Ianovschi, SPb, 1901; *A. Mensis.* Istoria religiilor, tradus de Cepinschi, SPb, 1897.

însușirea lui *dao*...”), am plecat dela capitolul XXXVI, în care se spune : „Ceeace vrem să comprimăm se dilată neapărat ; ceeace vrem să slăbim se întărește neapărat ; ceeace vrem să nimicim înflorește neapărat... Ceeace e moale înfrânge ceeace e dur, cei slabi înfrâng pe cei puternici”.

Traducerea s'a făcut fără adnotări, al căror volum ar fi fost probabil de câteva ori mai mare decât textul lui „Dao-de-țzin” și ar fi îngreunat în mare măsură citirea acestei opere vechi, și așa destul de dificilă. Numai în unele locuri, cele mai importante, s'au dat scurte explicații. In anumite cazuri s'au adăugat la traducere cuvinte pentru a clarifica ideile vechiului filosof. Aceste cuvinte sunt cuprinse între paranteze drepte [].

Considerăm această lucrare drept prima încercare de a da o traducere științifică în limba rusă a vechiului monument „Dao-de-țzin”.

Mă folosesc de acest prilej pentru a exprima cea mai profundă recunoștință profesorului V. S. Colocolov, lui L. V. Pozdneveea, candidat în științele filologice, și redactorul acestei lucrări, L. V. Simonovscaia, candidat în științele istorice, care mi-au dat un prețios ajutor în munca de traducere a lui „Dao-de-țzin”.

Trebue să subliniez în mod special că defunctul A. A. Petrov, care a citit traducerea mea după „Dao-de-țzin”, a confruntat-o cu textul chinez și a făcut o serie de observații foarte valoroase.

Autorul

老子道德經

LAO TZI

DAO-DE-TZIN

(Traducere din limba chineză)

上篇

PARTEA ÎNTÂI

一章

道可道。非常道。名可名。非常名。無名天地之始。有名。萬物之母。故常無欲以觀其妙。常有欲以觀其徼。此兩者同出而異名。同謂之玄。玄之又玄。衆妙之門。

I

Dao, care poate fi exprimat prin cuvinte, nu este permanentul *dao*.

Numele, care poate fi numit, nu este numele permanent.

Ceeace nu are nume este principiul cerului şi al pământului, ceeace posedă un nume este mama tuturor lucrurilor.

Deaceea, cel care este liber de pasiuni vede [taina] minunată [a lui *dao*], iar cine are pasiuni îl vede numai în forma sa finită.

Amândouă au aceeaşi origină, dar cu numiri diferite. Împreună se numesc adâncul cel mai adânc. Dela un adânc la altul este poarta spre tot ce este minunat.

二章

天下皆知美之爲美。斯惡已。皆知善之爲善。斯不善已。故有無相生。難易相成。長短相較。高下相傾。音聲相和。前後相隨。是以聖人處無爲之事。行不言之教。萬物作焉而不辭。生而不有。爲而不恃。功成而弗居。夫唯弗居。是以不去。

II

Când toți oamenii vor afla că frumosul este frumos, va apărea și ceeace este urît.

Când [toți] vor afla că binele este bine, va apărea și răul.

Deaceea, ființa și neființa se nasc una pe cealaltă, ceeace e greu și ceeace e ușor se creează una pe cealaltă, ceeace e lung și ceeace e scurt se leagă reciproc; ceeace e înalt și ceeace e scund se determină reciproc, sunetele, contopindu-se, ajung la armonie, ceeace precede și ceeace urmează se succed.

Deaceea, înțeleptul înfăptuește lucrurile prin nonacțiune și realizează învățătura fără mijlocirea cuvintelor. Atunci, toate ființele vor înflori și el nu le va refuza nimic. El creează și nu posedă [ceeace a creat], face și nu se folosește [de ceeace a făcut], înfăptuește lucrurile și nu se mândrește. Pentrucă nu se mândrește, [nicio ființă] nu [-l] părăsește.

三章

不尙賢。使民不爭。不貴難得之貨。使民不爲盜。不見可欲。使民心不亂。是以聖人之治。虛其心。實其腹。弱其志。强其骨。常使民無知無欲。使夫知者不敢爲也。爲無爲則無不治。

III

Dacă nu-i vom ridica în slavă pe cei nobili, nu vor fi certuri în popor; dacă nu vom prețui obiectele rare, nu vor fi hoți în popor; dacă nu vom arăta ceeace poate trezi invidia, inima poporului nu va fi turburată.

Deaceea, cârmuirea omului înțelept face ca inimile lor să fie goale, iar stomacurile pline. Ea slăbește voința lor și le întărește oasele. Ea caută mereu ca poporul să nu aibă cunoștințe și patimi iar cei care au cunoștințe să nu îndrăznească a acționa.

Realizarea nonacțiunii [de către înțelept] aduce totdeauna liniștea.

四章

道冲而用之或不盈。淵兮似萬物之宗。挫其銳。解其紛。和其光。同其塵。湛兮似或存。吾不知誰之子。象帝之先。

IV

Dao este vid, dar, atunci când acționează, pare inepuizabil.

O, adânc al adâncurilor! El pare strămoșul tuturor lucrurilor.

Dacă îi vom teși puterea de pătrundere, dacă îi vom ordona haosul, dacă îi vom micșora strălucirea, dacă-l vom asemui cu un fir de praf, el va apărea ca existând în mod limpede.

Eu nu știu cine i-a dat naștere.

El este premergător strămoșului fenomenelor [1].

---

[1] Hieroglifa 象 — sian înseamnă „fenomen", „figură", iar 帝 — Di, care în perioada inițială a Chinei antice era identică cu cuvântul 祖 — țzu, înseamnă „strămoș" (vezi Hou Vai-lu, „Istoria ideologiilor din China antică", 1944, Ciunțin, pag. 41). In acest context, „strămoșul fenomenelor" înseamnă fenomenele primordiale.

五章

天地不仁。以萬物爲芻狗。聖人不仁。以百姓爲芻狗。天地之間。其猶橐籥乎。虛而不屈。動而愈出。多言數窮。不如守中。

V

Cerul şi pământul nu au omenie şi se poartă faţă de toate fiinţele ca faţă de iarbă şi de animale.

Omul înţelept nu are omenie şi nu încalcă viaţa firească a poporului [2].

Spaţiul dintre cer şi pământ seamănă cu foalele fierarului şi fluierul : [amândouă sunt] pe dinăuntru gol şi drept. Cu cât este mai puternică mişcarea (înăuntru), cu atât sunt mai mari rezultatele.

Cel care vorbeşte mult, ajunge deseori la nereuşită. De-aceea este mai bine să ţii [drumul de] mijloc.

六章

谷神不死。是謂玄牝。玄牝之門。是謂天地根。綿綿若存。用之不勤。

[2] La Lao-ţzî, cuvântul „omenie" are un dublu sens. Într'un caz, el se referă la respectarea legii firești a vieţii, lăsându-i-se poporului posibilitatea de a trăi aşa cum doreşte. În celălalt caz, el înţelege prin „omenie" intenţia subiectivă a înţeleptului de a ajuta poporul, amestecându-se în viaţa lui şi turburându-i liniştea. După părerea lui Lao-ţzî, prima este adevărata omenie, iar a doua este falsă. Prima aduce folos poporului, iar a doua este dăunătoare. În cazul de faţă, cuvântul „omenie" este folosit în sensul său negativ. Înţelesul este că omul înţelept urmează calea firească a vieţii şi nu are intenţia „omenească" de a se amesteca în viaţa poporului şi de a-i turbura liniştea. El are faţă de popor aceeaşi atitudine ca faţă de plante şi animale, care-şi trăiesc viaţa liberă şi naturală.

VI

Vidul [lui *dao*][3] este nemuritor și [eu] îl numesc principiul cel mai adânc. Intrarea în principiul cel mai adânc o numesc rădăcina cerului și a pământului. [El] este infinit ca existență și acționează fără sforțare.

七章

天長地久。天地所以能長且久者。以其不自生。故能長生。是以聖人後其身而身先。外其身而身存。非以其無私邪。故能成其私。

VII

Cerul și pământul au o durată infinită. Cerul și pământul au o durată infinită, deoarece ele nu există pentru sine. Iată pentru ce ele pot dura la infinit.

Deaceea, omul înțelept cedează locul altora, arătându-se astfel superior oamenilor. El nu-și precupețește viața și, prin aceasta, viața lui se menține. Oare aceasta nu se întâmplă pentrucă înțeleptul neglijează [interesele] personale și, prin aceasta, [interesele] sale personale se înfăptuesc?

八章

上善若水。水善利萬物而不爭。處衆人之所惡。故幾於道。居善地。心善淵。與善仁。言善信。正善治。事善能。動善時。夫唯不爭。故無尤。

---

[3] Cuvântul 谷神 – gu șen, înseamnă, după comentariul lui Van Bi, centrul unei văi, golul acesteia.

Binele suprem seamănă cu apa. Apa aduce folos tuturor fiinţelor şi nu luptă. Ea este acolo unde oamenii nu ar dori să fie. Deaceea ea seamănă cu *dao*.

Viaţa trebue să urmeze [legile] pământului; inima trebue să urmeze [legile] impulsurilor interioare; binefacerea trebue să corespundă omeniei; cuvântul trebue să corespundă adevărului; conducerea [ţării] trebue să corespundă liniştii; activitatea trebue să corespundă posibilităţilor; acţiunea trebue să corespundă timpului.

Şi dacă nu va fi luptă, nu va fi răscoală [în popor].

九章

持而盈之。不如其已。揣而梲之。不可長保。金玉滿堂。莫之能守。富貴而驕。自遺其咎。功遂身退。天之道。

IX

Este mai bine să lăsăm [vasul] neumplut, decât să încercăm a-l păstra, atunci când este prea plin. Lama nu poate fi păstrată multă vreme, dacă o folosim şi o ascuţim [mereu].

Dacă sala este plină cu aur şi cu jad, nimeni nu este în putere să-i asigure paza. Dacă cei bogaţi şi nobili se mândresc, ei atrag singuri, prin aceasta, nenorocirea asupra lor.

Când opera este înfăptuită iar numele omului încununat de glorie, el [trebue] să se îndepărteze. Aceasta este legea naturală a lui *dao*.

十章

載營魄抱一。能無離乎。專氣致柔。能嬰兒乎。滌除玄覽。能無疵乎。愛民治國。能無知乎。天門開闔。能無雌乎。明白四達。能無爲乎。生之畜之。生而不有爲而不恃。長而不宰。是謂玄德

X

Pentru a-şi păstra liniştea sufletului, [omul] trebue să respecte unitatea. Atunci [în el] nu se vor trezi dorinţele. Dacă-şi va face spiritul blând, omul va începe să semene cu un nou născut.

Dacă contemplarea lui va deveni pură, el nu va greşi.

Dragostea pentru popor şi guvernarea ţării se înfăptuesc fără a filosofa. Porţile lumii se deschid şi se închid, dacă păstrăm liniştea. Cunoaşterea acestui adevăr face posibilă nonacţiunea.

A naşte [fiinţele] şi a [le] educa, a crea şi a nu poseda [ceeace a fost creat], a făuri şi a nu folosi [ceeace s'a făcut], atunci când eşti mai mare printre ceilalţi, să nu te socoteşti stăpânitor — toate acestea sunt cel mai adânc *de*.

十一章

三十輻共一轂。當其無。有車之用。埏埴以爲器。當其無。有器之用。鑿戶牖以爲室。當其無。有室之用。故有之以爲利。無之以爲用。

XI

Treizeci de spiţe se unesc într'un butuc, [formând roata] iar folosirea roţii depinde de existenţa golului dintre ele [dintre spiţe]. Din lut se fac vase, iar folosirea vaselor depinde de golul din ele. Se deschid uşi şi ferestre, pentru a face o casă, iar folosirea caselor depinde de golul din ele. Iată ce înseamnă folosul fiinţei şi utilitatea nefiinţei.

十二章

五色令人目盲。五音令人耳聾。五味令人口爽。馳騁畋獵令人心發狂。難得之貨。令人行妨。是以聖人爲腹不爲目。故去彼取此。

XII

Cinci culori orbesc vederea. Cinci sunete asurzesc auzul. Cinci senzații de gust tocesc gustul. Cursa rapidă și vânătoarea turbură inima. Lucrurile prețioase îl fac pe om să săvârșească crime. Deaceea, sforțările omului înțelept sunt îndreptate spre a face viața îndestulată, iar nu spre a avea lucruri frumoase. El renunță la acestea din urmă și se mulțumește cu cele dintâi.

十三章

寵辱若驚。貴大患若身。何謂寵辱若驚。寵爲下。得之若驚。失之若驚。是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身。吾所以有大患者。爲吾有身。及吾無身。吾有何患。故貴以身爲天下。若可寄天下。愛以身爲天下。若可託天下。

XIII

Gloria și rușinea seamănă cu frica. Nobleța este asemănătoare cu o mare nenorocire în viață. Ce înseamnă că gloria și rușinea seamănă cu frica? Aceasta înseamnă că oamenii inferiori își câștigă gloria cu frică și o pierd tot cu frică. Ce înseamnă că nobleța este asemănătoare cu o mare nenorocire în viață? Aceasta înseamnă că sufăr de o mare nenorocire, pentrucă îmi ‹sunt [scump] mie însumi. Dacă nu-mi voi fi scump mie însumi, nu voi fi nici nefericit. Deaceea, nobilul care servește oamenii cu devotament poate trăi în mijlocul lor. Cel omenos, care îi servește cu devotament pe oameni, se poate afla în mijlocul lor.

十四章

視之不見名曰夷。聽之不聞名曰希。搏之不得名曰微。此三者不可致詰。故混而爲一。其上不皦。其下不昧。繩繩不可名。復歸於無物。是謂無狀之狀。無物之象。是謂惚恍。迎之不見其首。隨之不見其後。執古之道。以御今之有。能知古始。是謂道紀。

XIV

Mă uit la el şi nu-l văd, şi deaceea îl numesc invizibil. Îl ascult şi nu-l aud, deaceea îl numesc de neauzit. Încerc să-l cuprind şi nu-l ajung, deaceea îl numesc foarte mic. Aceste trei [însuşiri ale lui *dao*] sunt inexplicabile. Deaceea, ele se contopesc într'una singură. Partea lui de sus nu este luminată, partea lui de jos nu este întunecată. El este infinit şi nu poate fi numit. El se întoarce din nou la nefiinţă. Şi iată că este numit formă fără forme, figură fără fiinţă. Deaceea, el este numit neclar şi nebulos. Îl întâlnesc şi nu-i văd faţa, îl urmez şi nu-i văd spatele.

Urmând vechiul *dao* şi stăpânind existenţa de astăzi, putem cunoaşte începutul cel vechi. Acesta este firul lui *dao*.

十五章

古之善爲士者。微妙玄通。深不可識。夫唯不可識。故强爲之容。豫兮若冬涉川。猶兮若畏四鄰。儼兮其若客。渙兮若冰之將釋。敦兮其若樸。曠兮其若谷。混兮其若濁。孰能濁以靜之徐清。孰能安以久動之徐生。保此道者不欲盈。夫唯不盈。故能蔽不新成。

XV

In timpurile vechi, cel care era capabil de învățătură, știa [lucrurile] cele mai mici și [taina] adâncă. [Dar ei erau] tainici și, deaceea, nu puteau fi cunoscuți. Deoarece nu puteau fi cunoscuți, [le] dau o figură după închipuirea mea : erau timizi, ca cei care trec iarna un torent ; erau nehotărîți, de parcă s'ar fi temut de vecinii lor ; erau gravi, ca niște oaspeți ; erau prudenți, de parcă ar fi trecut pe ghiața topită ; erau simpli, ca un lemn nelucrat ; erau de necuprins, ca o vale ; erau de nepătruns ca apa turbure. Erau cei care, păstrându-și liniștea, știau să facă curat ceeace era murdar. Erau cei care, prin știința lor de a face mișcarea eternă liniștită, contribuiau la viață. Ei urmau calea lui *dao* și nu doreau multe. Nedorind multe, ei se mulțumeau cu ceeace există și nu cereau nimic nou.

十六章

致虛極。守靜篤。萬物並作。吾以觀其復。夫物芸芸。各復歸其根。歸根曰靜。是謂復命。復命曰常。知常曰明。不知常妄作凶。知常容。容乃公。公乃王。王乃天。天乃道。道乃久。沒身不殆。

XVI

Voi duce golul [inimii mele] până la capăt, voi păstra liniștea deplină, și atunci toate lucrurile vor crește singure, iar eu voi aștepta întoarcerea lor. Toate lucrurile înfloresc și se întorc la începutul lor. Intoarcerea la început se chiamă repaus, iar repausul se chiamă reîntoarcere la viață. Reîntoarcerea la viață se chiamă permanență. Cunoașterea permanenței se numește învățătură, iar necunoașterea permanenței pricinuește răul. Cel care cunoaște permanența devine înțelept.

înțeleptul devine drept, iar cel care este drept devine domnitor. Domnitorul urmează cerul, cerul urmează calea lui *dao*, iar *dao* este etern. Până la capătul vieții [un astfel de domnitor] nu va fi primejduit.

十七章

太上下知有之。其次親而譽之。其次畏之。其次侮之。信不足焉。有不信焉。悠兮其貴言。功成事遂。百姓皆謂我自然。

XVII

Oamenii simpli știau că au oameni mari. Ei îi iubeau și îi cinsteau. Apoi, s'au temut de ei și i-au urît. Deaceea, cine nu merită încredere nu se bucură de încrederea [oamenilor]. Cine este plin de judecată și cumpătat în vorbele sale își câștigă merite și înfăptuește lucruri, iar poporul spune că el urmează calea firii.

十八章

大道廢。有仁義。慧智出。有大僞。六親不和。有孝慈。國家昏亂。有忠臣。

XVIII

Când a fost înlăturat marele *dao*, au apărut „omenia" și „dreptatea". Când a apărut cugetarea, s'a născut și marea fățărnicie. Când șase rude sunt în ceartă, apar „pietatea filială" și „dragostea paternă". Atunci când în stat domnește desordinea, apar „slujitorii credincioși".

十九章

絕聖棄智。民利百倍。絕仁棄義。民復孝慈。絕巧棄利。盜賊無有。此三者以爲文不足。古令有所屬。見素抱樸。少私寡欲。

XIX

Când vor fi înlăturate cugetarea și erudiția, poporul va fi de o sută de ori mai fericit; când vor fi înlăturate „omenia" și „dreptatea", poporul se va întoarce la pietatea filială și la dragostea paternă; când perfidia și câștigul vor fi nimicite. vor dispărea hoții și tâlharii. Toate aceste trei lucruri [provin] din insuficiența cunoștințelor. Deaceea, trebue să le arătăm oamenilor că ei trebue să fie simpli și modești, să-și micșoreze [dorințele] personale și să se elibereze de pasiuni.

二十章

絕學無憂。唯之與阿。相去幾何。善之與惡。相去若何。人之所畏。不可不畏。荒兮其未央哉。衆人熙熙。如享太牢。如登春臺。我獨泊兮其未兆。如嬰兒之未孩。儽儽兮若無所歸。衆人皆有餘。而我獨若遺。我愚人之心也哉。沌沌兮。俗人昭昭。我獨昏昏。俗人察察。我獨悶悶。澹兮其若海。飂兮若無止。衆人皆有以。而我獨頑似鄙。我獨異於人。而貴食母。

XX

Când va fi nimicită „erudiția", nu va mai fi nici amărăciune. Cât de neînsemnată este deosebirea dintre făgăduială și lingușire, și cât de mare este deosebirea dintre bine și rău! Trebue să ocolim ceeace le face teamă oamenilor.

O ! Cât de haotică [este lumea], în care încă nu s'a făcut ordine. Toţi oamenii sunt bucuroşi, de parcă ar lua parte la o petrecere festivă sau ar sărbători sosirea primăverii. Numai eu sunt calm şi nu mă arăt în lume. Semăn cu un copil, care nu a apărut pe lume. O ! Plutesc ! Se pare că nu există un loc, în care aş putea să mă opresc. Toţi oamenii sunt plini de dorinţe, numai eu unul semăn cu cineva care a renunţat la toate. Eu sunt inima unui om prost. O, cât este de goală. Toţi oamenii sunt plini de lumină. Numai eu unul semăn cu cineva care e cufundat în beznă. Toţi oamenii sunt furioşi, numai eu unul sunt indiferent. Eu semăn cu cineva, care pluteşte pe întinsul mării şi nu ştie unde să se oprească. Toţi oamenii îşi manifestă aptitudinile, numai eu unul semăn cu un prost şi cu un mizerabil. Numai eu unul mă deosebesc de ceilalţi, prin aceea că preţuesc izvorul hranei.

二十一章

孔德之容。惟道是從。道之爲物。惟恍惟惚。惚兮恍兮。其中有象。恍兮惚兮。其中有物。窈兮冥兮。其中有精。其精甚眞。其中有信。自古及今。其名不去。以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉。以此。

XXI

Formele marelui *de* se supun numai lui *dao*. *Dao* este un lucru neclar şi nebulos.

O, nebulozitate ! O, neclaritate ! In ea sunt cuprinse formele. O, neclaritate ! O, nebulozitate ! In ea sunt cuprinse lucrurile. O, adânc fără fund ! O, nebulozitate ! In ea sunt cuprinse semințele. Semințele sale sunt absolut reale, în ele este cuprins adevărul. Din timpurile cele mai vechi şi până în zilele noastre, numele lui nu dispare. El există pentru a desemna

principiul tuturor lucrurilor. De unde cunosc principiul tuturor lucrurilor? Numai mulțumită lui.

二十二章

曲則全。枉則直。窪則盈。敝則新。少則多。多則惑。是以聖人抱一。爲天下式。不自見故明。不自是故彰。不自伐故有功。不自矜故長。夫唯不爭。故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者。豈虛言哉。誠全而歸之。

XXII

Ceeace nu este plin devine plin; ceeace este strâmb devine drept; ceeace este gol se umple; ceeace este vechi se schimbă în nou; ceeace este puțin devine mult.

Ceeace e mult trezește rătăcirea. Deaceea, omul înțelept păstrează unitatea și devine o pildă pentru toți. El nu se pune în evidență, și deaceea strălucește; el nu vorbește despre sine, și deaceea este glorios; el nu se proslăvește, și deaceea este merituos; el nu se înalță singur, deaceea este mai mare peste alții. El nu luptă, și deaceea este de neînvins în lume.

In vremurile vechi, se spunea că ceeace este nedesăvârșit devine desăvârșit. Oare să nu fie acestea decât vorbe goale?

Adevărul, desăvârșirea, își subordonează totul.

二十三章

希言自然。故飄風不終朝。驟雨不終日。孰爲此者。天地。天地尙不能久。而况於人乎。故從事於道者。道者同於道。德者同於德。失者同於失。同於道者。道亦樂得之。同於德者。德亦樂得之。同於失者。失亦樂得之。信不足焉。有不信焉。

XXIII

Trebue să vorbim mai puțin, să urmăm calea firească. Un vânt repede nu durează toată dimineața, o ploaie puternică nu ține toată ziua. Cine le face toate acestea? Cerul și pământul. Nici chiar cerul și pământul nu pot face ceva etern, cu atât mai puțin omul. Deaceea, el slujește lui *dao*.

Omul cu *dao* este identic cu *dao*. Omul cu *de* este identic cu *de*. Cel care pierde este identic cu pierderea. Cel care este identic cu *dao* dobândește *dao*. Cel care este identic cu *de* dobândește *de*. Cel care este identic cu pierderea dobândește ceeace a pierdut. Numai îndoielile dau naștere necredinței.

二十四章

企者不立。跨者不行。自見者不明。自是者不彰。自伐者無功。自矜者不長。其在道也。曰餘食贅行。物或惡之。故有道者不處。

XXIV

Cine s'a ridicat în vârful picioarelor nu poate sta [mult]. Cine face pași mari nu poate merge [mult]. Cine se scoate singur în evidență, nu strălucește. Cine se laudă singur, nu va câștiga gloria. Cine atacă, nu obține succesul. Cine se înalță singur nu poate deveni mai mare peste alții. Plecând dela *dao*, toate acestea se chiamă dorință inutilă și purtare nefolositoare. Pe acestea le urăsc toate ființele. Deaceea, omul care posedă *dao* nu o face.

二十五章

有物混成。先天地生。寂兮寥兮。独立不改。周行而不殆。可以爲天下母。吾不知其名。字之曰道。强爲之名曰大。大曰逝。逝曰遠。遠曰反。故道大天大地大王亦大。域中有四大。而王居其一焉。人法地。地法天。天法道。道法自然。

XXV

Iată lucrul apărut în haos, născut înaintea cerului şi a pământului ! O, calm ! O, vid ! El stă singuratic şi nu se schimbă. El acţionează pretutindeni şi nu este supus primejdiei [de a se distruge]. El poate fi socotit mama sub cerescului. Eu nu-i ştiu numele. Desemnându-l printr'un semn, îi voi zice *dao* ; dându-i în mod arbitrar un nume, îi voi spune marele. Marele, îl voi numi trecător. Trecător, îl voi numi îndepărtat. Indepărtat, îl voi numi reversibil. Iată dece este mare *dao*, este mare cerul, este mare pământul, este mare şi domnitorul. In univers există patru mari, iar printre ei este şi domnitorul.

Omul urmează [legile] pământului. Pământul urmează [legile] cerului. Cerul urmează [legile] lui *dao*, iar *dao* îşi urmează sie însuşi.

二十六章

重爲輕根。靜爲躁君。是以聖人終日行。不離輜重。雖有榮觀。燕處超然。奈何萬乘之主。而以身輕天下。輕則失本。躁則失君。

XXVI

Ceeace e greu este baza a ceeace e uşor. Repausul este principalul în mişcare. Deaceea, omul înţelept acţionează toată ziua, fără a lăsa la o parte lucrurile grele. Deşi el nutreşte o speranţă plină de strălucire, el se află într'o stare de desăvârşită linişte. Degeaba stăpânitorul a zece mii de care de război, preocupat de sine, priveşte cu dispreţ lumea ! Dispreţul distruge temelia sa, iar graba sa îl face să-şi piardă puterea.

二十七章

善行無轍迹。善言無瑕讁。善數不用籌策。善閉無關楗而不可開。善結無繩約而不可解。是以聖人常善救人。故無棄人。常善救物。故無棄物。是謂襲明。故善人者不善人之師。不善人者善人之資。不貴其師。不愛其資。雖智大迷。是謂要妙。

XXVII

Cel care ştie să meargă nu lasă urme. Cel care ştie să vorbească nu face greşeli. Cine ştie să socotească, nu foloseşte uneltele de calculat. Cine ştie să închidă uşa, nu foloseşte zăvorul şi închide uşa atât de puternic, încât este cu neputinţă s'o deschizi. Cine ştie să facă legături nu foloseşte sfoara, ci le leagă atât de trainic, încât e cu neputinţă să le desfaci. Deaceea, omul înţelept îi salvează mereu cu pricepere pe oameni şi nu-i părăseşte. El ştie totdeauna să salveze fiinţele, deaceea el nu le părăseşte. Aceasta se chiamă o cultură adâncă. In felul acesta, virtutea este învăţătorul celor răi, iar cei răi sunt sprijinul ei. Dacă [cei răi] nu-şi preţuesc învăţătorul şi virtutea nu-şi iubeşte sprijinul, atunci, deşi ei [se socotesc] înţelepţi, [de fapt] sunt cufundaţi în beznă. Iată ce este mai însemnat şi mai adânc.

二十八章

知其雄。守其雌。爲天下谿。爲天下谿。常德不離。復歸於嬰兒。知其白。守其黑。爲天下式。爲天下式。常德不忒。復歸於無極。知其榮。守其辱。爲天下谷。爲天下谷。常德乃足。復歸於樸。樸散則爲器。聖人用之則爲官長。故大制不割。

XXVIII

Acela care, cunoscându-şi vitejia, rămâne modest, va deveni, [asemenea] pârâului de munte, [primul] în ţară. Cel care a devenit primul în ţară, nu va părăsi eternul *de* şi se va reîntoarce la starea unui prunc. Cel care, cunoscând sărbătoarea, păstrează pentru el ceeace este cotidian, devine un exemplu pentru toţi. Cine a devenit un exemplu pentru toţi, nu se deosebeşte de eternul *de* şi se reîntoarce la ceeace nu are început. Cel care, cunoscându-şi gloria îşi păstrează anonimatul, devine primul în ţară. Cine a devenit primul în ţară, atinge perfecţiunea în eternul *de* şi se reîntoarce la calea firii. Când calea firii se distruge, ea se transformă într'un mijloc, cu ajutorul căruia devine conducător, iar marea sa ordine nu se turbură.

二十九章

將欲取天下而爲之。吾見其不得已。天下神器。不可爲也。爲者敗之。執者失之。故物或行或隨。或歔或吹。或强或羸。或挫或隳。是以聖人去甚去奢去泰。

XXIX

Dacă cineva va încerca să cucerească o ţară prin forţă, ştiu că nu-şi atinge scopul. Ţara seamănă cu un vas misterios, pe care nu ai voie să-l atingi. Dacă cineva [îl] va atinge, va suferi un eşec. Dacă cineva va pune mâna [pe el], îl va pierde.

Deaceea unele fiinţe merg, altele le urmează; unele înfloresc, altele se usucă; unele se întăresc, altele slăbesc; unele se creează, altele se distrug. Deaceea omul înţelept renunţă la ceeace e inutil, înlătură luxul şi risipa.

三十章

以道佐人主者。不以兵强天下。其事好還。師之所處。荆棘生焉。大軍之後。必有凶年。善有果而已。不敢以取强。果而勿矜。果而勿伐。果而勿驕。果而不得已。果而勿强。物壯則老。是謂不道。不道早已。

XXX

Cel care îl serveşte pe capul poporului prin mijlocirea lui *dao,* nu birue alte ţări cu ajutorul oştilor, deoarece aceasta se poate întoarce împotriva sa. Pe unde au trecut oştile, cresc buruienile şi spinii. După războaie mari, vin ani de foamete.

[Conducătorul de oşti] iscusit învinge şi se opreşte aici; el nu îndrăzneşte să înfăptuiască silnicia. El învinge şi nu se glorifică pe sine. El învinge şi nu atacă. El învinge şi nu se mândreşte. El învinge, pentrucă este silit s'o facă. El învinge, dar nu este războinic.

Când o fiinţă, în putere încă, îmbătrâneşte, se chiamă că a fost părăsită de *dao.* Cine nu respectă calea lui *dao,* piere înainte de vreme.

三十一章

夫佳兵者不祥之器。物或惡之。故有道者不處。君子居則貴左。用兵則貴右。兵者不祥之器。非君子之器。不得已而用之。恬淡爲上。勝而不美。而美之者。是樂殺人。夫樂殺人者。則不可以得志於天下矣。吉事尚左。凶事何右。偏將軍居左。上將軍居右。言以喪禮處之。殺人之衆以哀悲泣之。戰勝以喪禮處之。

XXXI

O oaste bună este un mijloc, [care naşte] nenorocirea; o urăsc toate fiinţele. Deaceea, omul care urmează calea lui *dao*, n'o foloseşte.

In timp de pace, omul nobil preferă respectul, iar în război foloseşte forţa. Oastea este o unealtă a nenorocirii, ea nu este unealta celui nobil. El n'o foloseşte decât atunci când este silit. Cel mai important lucru este să păstrezi liniştea, iar în caz de victorie să nu te proslăveşti. A te glorifica cu o victorie, înseamnă a te bucura de uciderea oamenilor. Cel care se bucură de uciderea oamenilor, nu poate câştiga simpatie în ţară. Fericirea se creează prin respect, iar nenorocirea provine din violenţă.

Comandanţii de flancuri se aşează în stânga, iar comandantul oştirii în dreapta. Se spune că ei trebue întâmpinaţi cu o ceremonie funerară. Dacă ei omoară mulţi oameni, e un motiv pentru care trebue să plângem amar. Victoria trebue sărbătorită printr'o ceremonie funebră.

三十二章

道常無名。樸雖小。天下莫能臣也。侯王若能守之。萬物將自賓。天地相合以降甘露。民莫之令而自均。始制有名。名亦既有。夫亦將知止。知止所以不殆。譬道之在天下。猶川谷之於江海。

XXXII

Dao este veşnic şi nu are nume. Deşi este o fiinţă mică, nimeni în lume nu şi-l poate subordona. Dacă nobilimea şi domnitorii îl pot respecta, toate fiinţele devin dela sine liniştite. Atunci cerul şi pământul se contopesc în armonie, vin fericirea şi bunăstarea, iar poporul se linişteşte fără să i se poruncească.

Când se stabileşte ordinea, apar numele; în măsura în care au apărut numele, trebue să cunoaştem limita. Cunoaşterea limitei ne dă posibilitatea să scăpăm de primejdie.

Aflându-se în lume, *dao* seamănă cu pâraiele de munte, care curg spre fluvii şi spre mări.

三十三章

知人者智。自知者明。勝人者有力。自勝者强。知足者富。强行者有志。不失其所者久。死而不忘者壽。

XXXIII

Cel care cunoaşte oamenii este înţelept. Cel care se cunoaşte pe sine este luminat. Cel care învinge oamenii e puternic. Cel care se învinge pe sine este foarte puternic. Cel care cunoaşte îndestularea e bogat.

Cel care acţionează cu perseverenţă are voinţă. Cel care nu-şi pierde natura este veşnic. Cel care a murit, dar nu este uitat, e nemuritor.

三十四章

大道汜兮其可左右。萬物恃之而生而不辭。功成不名有。衣養萬物而不爲主。常無欲可名於小。萬物歸焉而不爲主。可名爲大。以其終不自爲大。故能成其大。

XXXIV

Marele *dao* se răspândeşte peste tot. El poate fi în dreapta şi în stânga. Graţie lui, se nasc toate fiinţele şi el nu le refuză nimic. El face isprăvi glorioase, dar nu-şi doreşte glorie. Educând

cu dragoste toate ființele, el nu devine stăpânul lor. El nu are niciodată ó dorință proprie, deaceea el poate fi numit mic, [modest]. Toate ființele se întorc la el, și el nu se consideră stăpân. El poate fi numit mare. El devine mare pentrucă nu se socotește ca atare.

三十五章

執大象。天下往。往而不害。安平太。樂與餌。過客止。道之出口。淡乎其無味。視之不足見。聽之不足聞。用之不足既。

XXXV

La cel care reprezintă măreața figură [a lui *dao*], vine tot poporul. Oamenii vin, și el nu le pricinuește niciun rău. El le aduce pace, liniște, muzică și hrană. Chiar călătorul se oprește la el.

Atunci când *dao* iese din gură, el este anost, fără gust. El este invizibil și nu poate fi auzit. In acțiune, el este inepuizabil.

三十六章

將欲歙之。必固張之。將欲弱之。必固強之。將欲廢之。必固興之。將欲奪之。必固與之。是謂微明。柔弱勝剛強。鮮不可脫於淵。國之利器不可以示人。

XXXVI

Ceeace vrem să comprimăm se dilată neapărat. Ceeace vrem să slăbim se întărește neapărat. Ceeace vrem să distrugem înflorește neapărat. Cine vrea să-i ia cuiva ceva, pierde neapărat

şi el acest lucru. Toate acestea înseamnă că sunt greu de înţeles. Ceeace e moale înfrânge ceeace este dur, cei slabi înfrâng pe cei puternici. Peştele nu poate părăsi adâncul. In stat, nu ai voie să le arăţi oamenilor o armă ascuţită.

三十七章

道常無爲。而無不爲。侯王若能守之。萬物將自化。化而欲作。吾將鎭之以無名之樸。無名之樸。夫亦將無欲。不欲以靜。天下將自定。

XXXVII

Dao realizează in permanenţă nonacţiunea şi, prin aceasta, nu există nimic care să nu fie făcut de el. Dacă nobilimea şi domnitorii îl vor respecta, toate fiinţele se vor schimba dela sine. Dacă cei care se schimbă vor voi să acţioneze, îi voi asupri cu ajutorul simplei existenţe, care nu are nume. Ceeace nu are nume — simpla existenţă — nu doreşte nimic pentru sine. Lipsa dorinţei aduce liniştea, şi atunci ordinea în lume se va stabili dela sine.

下篇

PARTEA A DOUA

三十八章

上德不德。是以有德。下德不失德。是以
無德。上德無爲。而無以爲。下德爲之。而有
以爲。上仁爲之。而無以爲。上義爲之。而有
以爲。上禮爲之。而莫之應。則攘臂而扔之。
故失道而後德。失德而後仁。失仁而後義。
失義而後禮。夫禮者忠信之薄。而乱之首。前
識者道之華。而愚之始。是以大丈夫處其厚
不居其薄。處其實不居其華。故去彼取此。

XXXVIII

Omul cu *de* superior nu face fapte bune, pentrucă este virtuos ; omul cu *de* inferior nu neglijează faptele bune, pentrucă nu este virtuos ; omul cu *de* superior este inactiv şi acţionează prin nonacţiune ; omul cu *de* inferior este activ şi acţionează cu efort ; omul „cu omenie superioară" acţionează, iar activitatea lui se realizează prin nonacţiune ; omul „cu echitate superioară" este activ şi acţionează cu efort ; omul „cu respectabilitate superioară" acţionează şi nimeni nu-i răspunde. Atunci el constrânge oamenii la respect. Deaceea, „virtutea" apare abia după ce se pierde *dao*, „omenia" după ce se pierde „virtutea", „echitatea" după ce se pierde omenia, „respectul" după ce se pierde echitatea.

Respectul este semnul lipsei de încredere şi de devotament. El este începutul desordinii.

Aspectul exterior este floarea lui *dao*, începutul ignoranţei. Deaceea, omul mare ia ceeace este esenţial şi lasă de o parte ceeace este neînsemnat. El ia fructul şi lasă floarea. El preferă prima şi renunţă la a doua.

三十九章

昔之得一者。天得一以清。地得一以寧。神得一以靈。谷得一以盈。萬物得一以生。侯王得一以爲天下貞。其致之。天無以清將恐裂。地無以寧。將恐發。神無以靈將恐歇。谷無以盈將恐竭。萬物無以生將恐滅。侯王無以貴高將恐蹶。故貴以賤爲本。高以下爲基。是以侯王自謂孤寡不穀。此非以賤爲本邪。非乎。故致數輿無輿。不欲琭琭如玉。珞珞如石。

XXXIX

Iată lucrurile care, din cele mai vechi timpuri, sunt în unitate. Graţie unităţii, cerul a devenit pur, pământul de nezdruncinat, spiritul sensibil, valea înfloritoare şi au început să se nască toate fiinţele. Graţie unităţii, nobilimea şi domnitorii devin pildă în lume. Iată ce creează unitatea.

Dacă cerul este impur, el se distruge; dacă pământul este instabil, el se prăbuşeşte; dacă spiritul nu este sensibil, el dispare; dacă văile nu înfloresc, ele se transformă într'un pustiu; dacă lucrurile nu se nasc, ele dispar; dacă nobilii şi domnitorii nu sunt o pildă de noblețe, ei vor fi răsturnaţi.

Cei fără noblețe constitue baza celor nobili, iar ceeace este jos constitue baza a ceeace este sus. Deaceea, nobilii şi domnitorii, care se înalţă singuri, nu au [o situaţie] solidă. Aceasta se întâmplă pentrucă ei nu văd în cei lipsiţi de noblețe baza lor. Aceasta este o cale greşită. Dacă desfacem un car, nu rămâne din el nimic. Nu este voie să fii preţios, ca jadul, ci trebue să devii simplu, ca piatra.

四十章

反者道之動。弱者道之用。天下萬物生於有。有生於無。

XL.

Contradicția este acțiunea lui *dao*, slăbiciunea este însușirea lui *dao*. In lume, toate lucrurile se nasc în existență, iar existența se naște în nonexistență.

四十一章

上士聞道。勤而行之。中士聞道。若存若亡。下士聞道。大笑之。不笑不足以爲道。故建言有之。明道若昧。進道若退。夷道若纇。上德若谷。大白若辱。廣德若不足。建德若偷。質眞若渝。大方無隅。大器晚成。大音希聲。大象無形。道隱無名。夫唯道善貸且成。

XLI

Omul cu erudiție superioară, aflând despre *dao*, tinde să-l realizeze. Omul cu erudiție mijlocie, aflând despre *dao*, când îl păstrează, când îl pierde. Omul cu erudiție inferioară, aflând despre *dao*, îl supune batjocurii. Dacă nu ar fi supus batjocurii, nu ar fi *dao*. Deaceea există zicătoarea: cine cunoaște *dao*, seamănă cu cineva neluminat; cine pătrunde în *dao*, seamănă cu cineva care se retrage; cine este la înălțimea lui *dao*, seamănă cu cineva care rătăcește; omul cu virtute superioară seamănă cu un om simplu; cel foarte învățat seamănă cu cel disprețuit; virtutea fără margini seamănă cu lipsa ei; răspândirea virtuții seamănă cu risipirea ei; adevărul adevărat seamănă cu lipsa lui.

Un pătrat mare nu are unghuri; un vas mare se fabrică multă vreme; un sunet puternic nu poate fi auzit; o figură mare nu are formă.

Dao este ascuns [de noi] și nu are nume. Dar el dă ajutor [tuturor ființelor] și le duce la desăvârșire.

四十二章

道生一。一生二。二生三。三生萬物。萬物負陰而抱陽。冲氣以爲和。人之所惡。唯孤寡不穀。而王公以爲稱。故物或損之而益。或益之而損。人之所教。我亦教之。强梁者不得其死。吾將以爲教父。

XLII

Dao dă naştere unului, unul naşte diada, diada naşte triada, iar triada toate fiinţele. Toate fiinţele poartă în sine *in* şi *ian*, sunt pline de *ţi* şi formează armonia.

Oamenilor nu le plac [poreclele] „singuratic" şi „nevrednic". Totuşi domnitorii şi împăraţii îşi dau aceste [porecle]. Aşa dar unele lucruri se măresc, atunci când sunt micşorate, iar altele se micşorează, atunci când sunt mărite.

Ceeace vă învaţă oamenii, vă învăţ şi eu. Cei puternici şi cruzi nu mor de moarte bună. După aceasta mă călăuzesc în învăţătura mea.

四十三章

天下之至柔。馳騁天下之至堅。無有入無間。吾是以知無爲之有益。不言之教。無爲之益。天下希及之。

XLIII

In lume, cei mai slabi îi învinge pe cei mai puternici. Nefiinţa pătrunde pretutindeni şi peste tot. Iată dece cunosc eu folosul nonacţiunii. In lume nu există nimic care să se poată compara cu învăţătura tăcerii şi cu folosul nonacţiunii.

四十四章

名與身孰親。身與貨孰多。得與亡孰病。是故甚愛必大費。多藏必厚亡。知足不辱。知止不殆。可以長久。

XLIV

Ce este mai aproape de noi : gloria sau viața ? Ce este mai scump : viața sau bogăția ? Ce este mai greu de suportat : câștigul sau pierderea ? Cine economisește multe, va suferi pierderi mari. Cine acumulează mult, va suferi pagube mari. Cine știe măsura, nu va avea eșecuri. Cine știe limita, nu va fi în primejdie. El devine etern.

四十五章

大成若缺。其用不弊。大盈若冲。其用不窮。大直若屈。大巧若拙。大辯若訥。躁勝寒。靜勝熱。淸靜爲天下正。

XLV

Marea perfecțiune seamănă cu imperfecțiunea, acțiunea ei este infinită ; marea plinătate seamănă cu vidul, acțiunea ei este inepuizabilă. Marea rectitudine seamănă cu o curbă ; excesul de spirit seamănă cu prostia ; un mare orator seamănă cu un bâlbâit.

Mișcarea înfrânge frigul, repausul înfrânge căldura. Liniștea creează ordinea în lume.

四十六章

天下有道。郤走馬以糞。天下無道。戎馬生於郊。禍莫大於不知足。咎莫大於欲得。故足之足常足矣。

XLVI

Când în țară există *dao*, caii îngrașă pământul. Când în țară lipsește *dao*, caii de luptă pasc pe ogoare. Nu există nenorocire mai mare decât necunoașterea limitelor pasiunilor noastre și nu există primejdie mai mare decât năzuința de a dobândi [bogății]. Deaceea, cel care știe să fie satisfăcut [cu puțin], este totdeauna mulțumit [de viața sa].

四十七章

不出戶。知天下。不闚牖。見天道。其出弥遠。其知弥少。是以聖人不行而知。不見而名。不爲而成。

XLVII

Fără a ieși pe ușă înțeleptul cunoaște lumea. Fără a privi afară pe fereastră, el vede firescul *dao*. Cu cât merge mai departe, cu atât cunoaște mai puțin. Deaceea, omul înțelept nu umblă, ci cunoaște. Fără a vedea [lucrurile], [el] le numește. Fără a acționa, el creează.

四十八章

爲學日益。爲道日損。損之又損。以至於無爲。無爲而無不爲。取天下常以無事。及其有事。不足以取天下。

XLVIII

Cine învață, sporește în fiecare zi [cunoștințele sale]. Cine servește lui *dao*, micșorează zi cu zi [dorințele sale]. Prin micșorarea continuă, [omul] ajunge la nonacțiune. Nu există

nimic care să nu poată fi făcut de nonacţiune. Deaceea, cucerirea lumii se realizează totdeauna cu ajutorul nonacţiunii. Cine acţionează, nu este în stare de a cuceri lumea.

四十九章

聖人無常心。以百姓心爲心。善者吾善之。不善者吾亦善之。德善。信者吾信之。不信者吾亦信之。德信。聖人在天下歙歙。爲天下渾其心。聖人皆孩之。

XLIX

Înţeleptul nu are inimă proprie, inima lui se compune din inimile poporului. Celor buni le fac bine, iar celor răi le doresc, deasemenea, bine. In felul acesta se educă virtutea. Celor sinceri le sunt credincios, iar celor nesinceri, deasemenea, credincios. In felul acesta se educă sinceritatea. Omul înţelept trăieşte liniştit în lume şi strânge, în inima sa, părerile poporului. El priveşte poporul ca pe proprii săi copii.

五十章

出生入死。生之徒十有三。死之徒十有三。人之生。動之死地。亦十有三。夫何故。以其生生之厚。蓋聞善攝生者。陸行不遇虎兕。入軍不被甲兵。兕無所投其角。虎無所措其爪。兵無所容其刃。夫何故。以其無死也。

L

[Fiinţele] se nasc şi mor. Din zece oameni, trei [merg] spre viaţă, şi din zece — trei oameni spre moarte. In fiecare

zece oameni mai există trei, care mor de pe urma acțiunilor lor. Dece este așa? Aceasta se întâmplă pentrucă năzuința lor spre viață este prea puternică.

Am auzit că cel care știe să stăpânească viața, mergând pe pământ, nu se teme de rinocer și de tigru, iar intrând în bătălie, nu se teme de soldați înarmați. Rinocerul nu are unde să-și înfigă în el cornul, tigrul nu are unde să pună ghiarele, iar soldații nu au unde să-l lovească cu sabia lor. Dece este așa? Aceasta se întâmplă pentrucă moartea nu există pentru el.

五十一章

道生之。德畜之。物形之。勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊。德之貴。夫莫之命而常有然。故道生之。德畜之。長之育之。亭之毒之。養之覆之。生而不有。爲而不恃。長而不宰。是爲玄德。

LI

Dao naște [lucrurile], *de* [le] nutrește. Lucrurile iau formă, formele se desăvârșesc. Deaceea, nu există lucru care să nu preamărească *dao* și care să nu prețuiască *de*. *Dao* este preamărit, *de* este respectat, pentrucă ele nu dau porunci, ci urmează firea.

Dao naște [lucrurile], *de* le nutrește, le crește, le educă, le desăvârșește, le face mature, le îngrijește, le susține. A crea și a nu-ți însuși, a făptui și a nu te lăuda, a fi superior și a nu porunci — iată ce se chiamă cel mai profund *de*.

五十二章

天下有始。以爲天下母。既得其母。以知其子。既知其子。復守其母。沒身不殆。塞其兌。閉其門。終身不勤。開其兌。濟其事。終身不救。見小曰明。守柔曰强。用其光。復歸其明。無遺身殃。是爲習常。

LII

In subceresc există un început, şi el este mama subcerescului. Cine a cunoscut mama, poate cunoaşte şi pe copiii ei. Când sunt cunoscuţi copiii, trebue să ne amintim din nou de mamă. In acest caz [omul] nu va fi primejduit până la sfârşitul vieţii. Dacă [omul] îşi părăseşte dorinţele şi se eliberează de patimi, el nu va fi obosit până la sfârşitul vieţii. Dacă însă dă frâu liber patimilor sale şi este absorbit de acţiunile sale, el nu va avea scăpare [de nenorociri].

A vedea lucrurile cele mai mici, înseamnă claritate. A-ţi păstra slăbiciunile, înseamnă a fi puternic. Folosindu-i strălucirea, îl face din nou limpede [pe *dao*]. Atunci [omul] nu va avea nenorociri până la sfârşitul vieţii. Aceasta înseamnă a respecta permanenţa.

五十三章

使我介然有知。行於大道。唯施是畏。大道甚夷。而民好徑。朝甚除。田甚蕪。倉甚虛。服文綵。帶利劍。厭飲食。財貨有餘。是謂盜夸。非道也哉。

LIII

Dacă aş stăpâni ştiinţa, aş merge pe drumul mare. Singurul lucru de care mă tem este acţiunea. Drumul mare este cu totul neted, dar poporul iubeşte cărările.

Dacă palatul este luxos, ogoarele sunt acoperite de buruieni, iar magaziile de pâine sunt cu totul goale. [Nobilimea] se îmbracă în ţesături luxoase, poartă săbii ascuţite, nu se mulţumeşte cu hrana [obişnuită] şi acumulează bogăţii inutile. Toate acestea se chiamă jaf şi lăudăroşenie. Ele sunt o încălcare a lui *dao*.

五十四章

善建者不拔。善抱者不脫。子孫以祭祀不輟。修之於身。其德乃真。修之於家。其德乃餘。修之於鄉。其德乃長。修之於國。其德乃豐。修之於天下。其德乃普。故以身觀身。以家觀家。以鄉觀鄉。以國觀國。以天下觀天下。吾何以知天下然哉。以此。

LIV

Cine ştie să stea ferm, nu poate fi răsturnat. Cine ştie să se sprijine, nu poate fi dărâmat. Fiii şi nepoţii îi păstrează amintire veşnică.

Cel care desăvârşeşte [*dao*] înlăuntrul său, la acela virtutea devine mai sinceră. Cel care desăvârşeşte [*dao*] în familie, la acela virtutea devine bogată. Cel care desăvârşeşte [*dao*] în sat, la acela virtutea devine vastă. Cel care desăvârşeşte [*dao*] în împărăţie la acela virtutea devine bogată. Cel care desăvârşeşte [*dao*] în subceresc, la acela virtutea devine universală.

După tine, îi poţi cunoaşte pe alţii; după o familie, pot fi cunoscute celelalte; după un stat, pot fi cunoscute celelalte; după o împărăţie, pot fi cunoscute celelalte; după o ţară, poate fi cunoscută lumea întreagă. De unde cunosc eu lumea, ca atare? Mulţumită acestora.

五十五章

含德之厚。比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫。猛獸不據。攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作。精之至也。終日號而不嗄。和之至也。知和曰常。知常曰明。益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老。謂之不道。不道早已。

LV

Cine cuprinde în sine desăvârşitul *de* seamănă cu un nou născut. Şerpii şi insectele otrăvitoare îl vor cruţa, fiarele sălbatice nu-l vor apuca, păsările de pradă nu-l vor lovi cu ciocul. Oasele sale sunt moi, mușchii săi sunt slabi, dar el ţine cu putere [*dao*]. Fără a cunoaşte contopirea celor două sexe, el posedă aptitudinea de a da viaţa. El este foarte sensibil. El strigă toată ziua şi glasul său nu se schimbă. El este perfect armonios.

Cunoaşterea armoniei înseamnă permanenţă. Cunoaşterea permanenţei se chiamă a fi luminat. Imbogăţirea vieţii se numeşte fericire. Incordarea spiritului în inimă se numeşte perseverenţă. Fiinţa plină de forţe îmbătrâneşte; aceasta înseamnă o încălcare a lui *dao*. Cine nu posedă *dao*, piere înainte de vreme.

五十六章

知者不言。言者不知。塞其兌。閉其門。挫其銳。解其分。和其光。同其塵。是謂玄同。故不可得而親。不可得而疏。不可得而利。不可得而害。不可得而貴。不可得而賤。故爲天下貴。

LVI

Cel care vorbeşte [mult], nu ştie. Cel care ştie [mult] nu vorbeşte. Cel care îşi părăseşte dorinţele, renunţă la patimi, îşi înnăbuşe năzuinţele, îşi eliberează [gândurile] de confuzie, îşi moderează strălucirea, îşi reduce la unitate [impresiile], acela este identic cu ceeace este mai profund. Noi nu ni-l putem apropia, pentru a ne înrudi cu el; noi nu ni-l putem apropia, pentru a-l dispreţui; noi nu ni-l putem apropia, pentru a-l folosi; noi nu ni-l putem apropia, pentru a-i dăuna, noi nu ni-l putem apropia, pentru a-l înălţa; noi nu ni-l putem apropia, pentru a-l înjosi. Iată dece el este respectat în ţară.

五十七章

以正治國。以奇用兵。以無事取天下。吾何以知其然哉。以此。天下多忌諱。而民彌貧。民多利器。國家滋昏。人多伎巧。奇物滋起。法令滋彰。盜賊多有。故聖人云。我無爲而民自化。我好靜而民自正。我無事而民自富。我無欲而民自樸。

LVII

Țara se guvernează cu dreptate, războiul se poartă prin vicleșug. Cucerirea lumii se realizează cu ajutorul nonacțiunii. De unde le știu toate acestea? Iată de unde: când în țară sunt multe legi îngrăditoare, poporul sărăcește. Când poporul are multe arme ascuțite, crește desordinea în țară. Când sunt mulți meșteri iscusiți, sporesc obiectele rare. Când se înmulțesc legile și poruncile, se mărește numărul hoților și al tâlharilor.

Deaceea omul înțelept spune: dacă nu acționez, poporul se va schimba dela sine; dacă sunt liniștit, poporul se va îndrepta singur. Dacă sunt pasiv, poporul va deveni bogat singur; dacă nu am pasiuni, poporul va deveni blând.

五十八章

其政悶悶。其民淳淳。其政察察。其民缺缺。禍兮福之所倚。福兮禍之所伏。孰知其極。其無正。正復爲奇。善復爲妖。人之迷其日固久。是以聖人方而不割。廉而不劌。直而不肆。光而不燿。

LVIII

Când cârmuirea este liniștită, poporul va fi fericit. Când cârmuirea este activă, poporul devine nenorocit. O, nenorocire! Ea este baza pe care se sprijină fericirea. O, fericire! Ea cu-

prinde nenorocirea. Cine cunoaşte hotarele lor? Ele nu sunt constante. Dreptatea se transformă din nou în viclenie, binele în rău. Omul este de multă vreme în rătăcire. Deaceea, omul înţelept este drept şi nu-i ia nimic altuia. El este desinteresat şi nu le dăunează celorlalţi. El nu minte şi nu face nimănui niciun rău. El este luminos, dar nu doreşte să strălucească.

五十九章

治人事天莫若嗇。夫唯嗇是謂早服。早服謂之重積德。重積德則無不克。無不克則莫知其極。莫知其極可以有國。有國之母。可以長久。是謂深根固柢。長生。久視之道。

LIX

Pentru a guverna oamenii şi a servi cerul [4], este cel mai bine să fim moderaţi. Moderaţia trebue să devină grija principală. Ea se chiamă desăvârşirea lui *de*. Desăvârşitul *de* este o forţă atotbiruitoare. Forţa atotbiruitoare este inepuizabilă. Forţa inepuizabilă dă posibilitatea de a cuceri ţara.

Principiul cu ajutorul căruia se guvernează ţara este etern şi se numeşte rădăcina adâncă şi trainică. Ea este veşnicul *dao*.

六十章

治大國。若烹小鮮。以道莅天下。其鬼不神。非其鬼不神。其神不傷人。非其神不傷人。聖人亦不傷人。夫兩不相傷。故德交歸焉。

[4] Pentru Lao-ţzî „cerul" este lipsit de înţeles mistic; aici, ca şi în numeroase alte locuri, este identic cu *dao*, deoarece se supune legilor fireşti ale acestuia (vezi XXV).

LX

Guvernarea unei împărăţii mari seamănă cu pregătirea unei mâncări din peşti mărunţi. Dacă lumea este guvernată prin *dao*, atunci spiritele morţilor nu fac minuni. Nu numai că spiritele morţilor nu vor face minuni, dar ele vor înceta chiar de a le face rău oamenilor. Nu numai că spiritul nu va dăuna oamenilor, dar nici omul înţelept nu va dăuna oamenilor. Intrucât amândoi aceştia nu sunt dăunători, *de* al lor se contopeşte.

六十一章

大國者下流。天下之交。天下之牝。牝常以靜勝牡。以靜爲下。故大國以下小國。則取小國。小國以下大國。則取大國。故或下以取。或下而取。大國不過欲兼畜人。小國不過欲入事人。夫兩者各得其所欲。大者宜爲下。

LXI

O împărăţie mare este cursul inferior al unui râu, un nod al subcerescului, o femelă a subcerescului. Femela înfrânge totdeauna masculul prin imperturbabilitatea ei, şi datorită imperturbabilităţii sale, [ea] este inferioară [masculului]. Deaceea, o împărăţie mare îşi atrage simpatia uneia mici, prin aceea că se pune mai prejos decât aceasta, iar o împărăţie mică cucereşte simpatia unei împărăţii mari, prin aceea că este mai prejos decât aceasta. Deaceea, ne câştigăm simpatia, fie prin aceea că ne situăm mai prejos, fie pentrucă suntem mai prejos dela sine. Să dorească o împărăţie mare numai atât : ca toţi să fie hrăniţi la fel, iar o împărăţie mică să dorească numai atât : ca să servească oamenilor.

Atunci amândouă vor obţine ceeace doresc. Cel mare trebue să fie umil.

六十二章

道者萬物之奧。善人之寶。不善人之所保。美言可以市。尊行可以加人。人之不善。何棄之有。故立天子。置三公。雖有拱璧以先駟馬。不如坐進此道。古之所以貴此道者何。不曰以求得。有罪以免邪。故爲天下貴。

LXII

Dao este [temelia] profundă a tuturor lucrurilor. El este comoara oamenilor buni şi pavăza celor răi. Vorbele frumoase pot fi rostite în public, buna purtare poate fi extinsă asupra oamenilor. Dar dece să fie lăsaţi în părăsire oameni răi? Atunci, pentru ce este numit un domnitor şi i se dau trei sfetnici?

Deşi au pietre preţioase şi se pot plimba în care, domnitorul şi sfetnicii ar face mai bine să urmeze liniştiţi calea lui *dao*.

Dece era *dao* preţuit în vremurile vechi? In vremea aceea, oamenii nu căutau să dobândească bogăţii şi crimele se iertau. Deaceea [*dao*] era foarte apreciat în subceresc.

六十三章

爲無爲。事無事。味無味。大小多少。報怨以德。圖難於其易。爲大於其細。天下難事。必作於易。天下大事。必作於細。是以聖人終不爲大。故能成其大。夫輕諾必寡信。多易必多難。是以聖人猶難之。故終無難矣。

LXIII

Trebue să înfăptuim nonacţiunea, să respectăm liniştea şi să gustăm ceeace este fără gust. Ceeace e mare este alcătuit din [părticele] mărunte, iar ceeace e mult din [părticele] mici. La ură, trebue să răspundem prin bine.

Infrângerea a ceeace e greu începe cu ceeace e uşor, realizarea unei opere mari începe cu ceeace e mic, deoarece în lume o operă grea este formată dintr'una uşoară, iar una mare dintr'una mică. Deaceea, înţeleptul începe totdeauna opera nu dela ceeace este mare, şi prin aceasta el săvârşeşte o operă mare. Cine făgăduieşte mult, nu merită încredere. Unde sunt multe lucrări uşoare, acolo sunt şi multe grele. Deaceea omul înţelept se cufundă în dificultăţi, şi, drept urmare, acestea nu-l copleşesc.

六十四章

其安易持。其未兆易謀。其脆易泮。其微易散。爲之於未有。治之於未亂。合抱之木。生于毫末。九層之臺。起于累土。千里之行。始於足下。爲者敗之。執者失之。是以聖人無爲故無敗。無執故無失。民之從事。常於幾成而敗之。愼終如始。則無敗事。是以聖人欲不欲。不貴難得之貨。學不學。復衆人之所過。以輔萬物之自然。而不敢爲。

LXIV

Ceeace este liniştit, poate fi păstrat cu uşurinţă. Ceeace n'a manifestat încă semne [ale existenţei sale], este uşor de îndrumat. Ceeace este slab, este uşor de desbinat. Ceeace este mărunt este uşor de risipit. Acţiunea trebue începută cu ceeace nu este încă. Trebue să începem să facem ordine, atunci când nu e încă desordine ; deoarece un copac mare creşte dintr'unul mic, un turn cu nouă etaje începe să se construiască dintr'un pumn de pământ, o călătorie de o mie de li începe cu un singur pas.

Cine acţionează, va suferi un eşec. Cine posedă ceva, va pierde. Iată dece omul înţelept este inactiv şi nu suferă eşecuri. El nu are nimic şi, deaceea, nu pierde nimic. Cei care, săvârşind lucruri, se grăbesc să ajungă la succes, vor eşua. Cel care îşi

termină cu precauție treaba seamănă cu cel care era atunci când a început-o ; el va izbuti totdeauna. Deaceea omul înțelept nu are patimi, nu prețuește obiectele care se obțin greu, învață dela cei care nu au cunoștințe și merge pe calea pe care au mers alții. El urmează firea lucrurilor și nu se aventurează să acționeze [după bunul său plac].

六十五章

古之善爲道者。非以明民。將以愚之。民之難治。以其智多。故以智治國。國之賊。不以智治國。國之福。知此兩者亦稽式。常知稽式。是謂玄德。玄德深矣遠矣。與物反矣。然後乃至大順。

LXV

In vremurile vechi, cei care urmau calea lui *dao* nu luminau poporul, ci îl făceau neștiutor. Este greu să guvernezi poporul atunci când are multe cunoștințe. Deaceea, guvernarea țării cu ajutorul cunoștințelor este un dușman al țării, iar fără aplicarea lor este fericirea țării. Cine știe aceste două lucruri devine o pildă pentru ceilalți. Cunoașterea acestei pilde este cunoașterea celui mai adânc *de*. Cel mai adânc *de* este și adânc și vast.

El este opus tuturor ființelor, dar le aduce la cea mai deplină conformitate.

六十六章

江海所以能爲百谷王者。以其善下之。故能爲百谷王。是以欲上民。必以言下之。欲先民。必以身後之。是以聖人處上而民不重。處前而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭。故天下莫能與之爭。

LXVI

Fluviile şi mările pot să domnească asupra şesurilor, pentrucă ele sunt capabile să curgă în jos. Deaceea ele domnesc asupra şesurilor.

Când [omul înţelept] doreşte să se înalţe deasupra poporului, el trebue să se pună mai prejos decât ceilalţi. Când el doreşte să fie înaintea oamenilor, trebue să se situeze în urma celorlalţi. Deaceea, deşi stă deasupra poporului, el nu apasă poporul; deşi se află în faţă, poporul nu-i dăunează. Deaceea oamenii îl pun cu bucurie în fruntea lor şi nu-şi întorc faţa dela el. El nu luptă, lucru mulţumită căruia este de neînvins în lume.

六十七章

天下皆謂我道大似不肖。夫唯大故似不肖。若肖。久矣其細也夫。我有三寶。持而保之。一曰慈。二曰儉。三曰不敢爲天下先。慈故能勇。儉故能廣。不敢爲天下先。故能成器長。今舍慈且勇。舍儉且廣。舍後且先。死矣。夫慈以戰則勝。以守則固。天將救之。以慈衛之。

LXVII

Toţi spun că am un *dao* mare şi că nu se micşorează. Dacă s'ar micşora, atunci, după o vreme mai îndelungată, ar deveni mic. Nu se micşorează, pentrucă este mare.

Am trei comori, pe care le preţuesc: prima este dragostea de om, a doua este economia, iar a treia constă în aceea că nu îndrăznesc să fiu înaintea altora. Eu îi iubesc pe oameni, deaceea pot deveni viteaz. Eu sunt econom, deaceea pot fi darnic. Eu nu îndrăznesc să fiu înaintea altora, deaceea pot deveni un conducător înţelept.

Cine este viteaz fără omenie, darnic fără economie, şi aflându-se în faţă, îi împinge înapoi pe cei care sunt în spate — acela piere. Cine poartă războiul cu omenie, învinge, iar apărarea pe care o ridică este de neînvins. Cerul îl salvează, iar dragostea de om îl păzeşte.

六十八章

善爲士者不武。善戰者不怒。善勝敵者不與。善用人者爲之下。是謂不爭之德。是爲用人之力。是謂配天古之極。

LXVIII

Un conducător de oşti înţelept nu este războinic. Un oştean iscusit nu este iute la mânie. Cel care ştie să învingă duşmanul, nu atacă. Cel care ştie să conducă oamenii, se pune într'o situaţie umilă. Eu numesc aceasta *de*, care evită lupta. Aceasta este o forţă în conducerea oamenilor. Aceasta înseamnă a urma natura şi principiul străvechi [*dao*].

六十九章

用兵有言。吾不敢爲主而爲客。不敢進寸而退尺。是謂行無行。攘無臂。扔無敵。執無兵。禍莫大於輕敵。輕敵幾喪吾寶。故抗兵相加。哀者勝矣。

LXIX

Arta militară spune : eu nu îndrăznesc să încep primul, trebue să aştept. Eu nu îndrăznesc să atac, înaintând măcar cu un deget, mă retrag înapoi de un cot. Aceasta se chiamă

a acționa prin nonacțiune, a lovi fără sforțare. In acest caz, nu voi avea dușman și voi putea să mă lipsesc de soldați. Nu există nenorocire mai mare decât să-ți subapreciezi adversarul. Subaprecierea adversarului va dăuna secretului meu tainic [*dao*]. In urma bătăliilor, cei care suferă câștigă victoria.

七十章

吾言甚易知甚易行。天下莫能知莫能行。言有宗。事有君。夫唯無知。是以不我知。知我者希。則我者貴。是以聖人被褐懷玉。

LXX

Vorbele mele sunt ușor de înțeles și ușor de înfăptuit. Dar oamenii nu pot înțelege și nu pot înfăptui. In cuvinte este conținut principiul, iar în acțiuni principalul. In măsura în care oamenii nu le cunosc, ei nu mă cunosc nici pe mine. Când mă cunosc puțin, eu sunt scump. Deaceea omul înțelept seamănă cu cel care se îmbracă în țesături grosolane, dar poartă cu sine un jad.

七十一章

知不知上。不知知病。夫唯病病。是以不病。聖人不病。以其病病。是以不病。

LXXI

Cel care are cunoștințe și se preface că e neștiutor, este superior. Cel care e lipsit de cunoștințe și se preface a fi știutor e bolnav. Cel care-și dă seama de boală nu este bolnav. Omul înțelept nu este bolnav, pentrucă el își dă seamă de [paguba unei asemenea] boli.

七十二章

民不畏威。則大威至。無狎其所居。無厭其所生。夫唯不厭。是以不厭。是以聖人自知不自見。自愛不自貴。故去彼取此。

LXXII

Când poporul nu se teme de cei puternici, atunci vine puterea. Nu apăsați locuințele sale, nu-i disprețuiți viața. Cel care nu disprețuește [poporul] nu va fi disprețuit [de popor]. Deaceea omul înțelept, care se cunoaște, nu caută să se pună în față. El se iubește și nu se înalță. El renunță la vantitate și preferă să nu se înalțe.

七十三章

勇於敢則殺。勇於不敢則活。此兩者或利或害。天之所惡。孰知其故。是以聖人猶難之。天之道。不爭而善勝。不言而善應。不召而自來。繟然而善謀。天網恢恢。疏而不失。

LXXIII

Cel care este viteaz și războinic piere, cel care este viteaz și nu este războinic va trăi. Aceste două lucruri înseamnă: unul — folos, iar celălalt — pagubă. Cine știe cauzele pentru care cerul îl urăște pe cel războinic? Și înțeleptul reușește cu greu să explice aceasta.

Dao ceresc nu luptă, dar știe să învingă. El nu vorbește, dar știe să răspundă. El vine dela sine. El este liniștit și știe să conducă [lucrurile]. Plasa naturii este rară, dar nimic nu trece prin ea.

七十四章

民不畏死。奈何以死懼之。若使民常畏死而爲奇者。吾得執而殺之。孰敢。常有司殺者殺。夫代司殺者殺。是謂代大匠斲。夫代大匠斲者。希有不傷其手矣。

LXXIV

Dacă poporul nu se teme de moarte, ce rost mai are să-l amenințăm cu moartea? Cine silește oamenii să se teamă de moarte și socoate că această ocupație este distractivă, pe acela îl voi prinde și-l voi nimici. Cine îndrăznește să acționeze astfel?

Totdeauna există un purtător al morții [*dao*], care ucide. Iar dacă cineva îl va înlocui, înseamnă că va înlocui pe un mare meșter [*dao*]. Cel care, luând locul marelui meșter, taie [cu toporul] își va răni mâna.

七十五章

民之饑。以其上食稅之多。是以饑。民之難治。以其上之有爲。是以難治。民之輕死。以其求生之厚。是以輕死。唯無以生爲者。是賢於貴生。

LXXV

Poporul flămânzește, deoarece cârmuirea îi ia dări prea mari. Iată dece flămânzește [poporul]. Este greu să guvernezi poporul atunci când cârmuirea este prea activă. Iată dece este greu să guvernezi. Poporul moare ușor, pentrucă năzuința lui spre viață este prea puternică. Iată dece moare ușor. Cel care nu-și precupețește viața, își prețuește prin aceasta viața.

七十六章

人之生也柔弱。其死也堅强。萬物草木之生也柔脆。其死也枯槁。故堅强者死之徒。柔弱者生之徒。是以兵强則不勝。木强則兵。强大處下。柔弱處上。

LXXVI

La naştere omul este delicat şi slab, iar după moarte, tare şi puternic. Toate fiinţele şi plantele sunt delicate şi slabe atunci când se nasc, iar când pier sunt tari şi puternice. Ceeace este tare şi puternic este ceeace piere, iar ceeace este delicat şi slab este ceeace începe să trăiască. Deaceea o oaste puternică nu învinge ci [piere] asemenea unui copac puternic. Ceeace este tare şi puternic nu are avantajul pe care-l are ceeace este delicat şi slab.

七十七章

天之道其猶張弓與。高者抑之。下者舉之。有餘者損之。不足者補之。天之道損有餘而補不足。人之道則不然。損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下。唯有道者。是以聖人爲而不恃。功成而不處。其不欲見賢。

LXXVII

Firescul *dao* [5] aminteşte de încordarea arcului. Când partea lui de sus se lasă în jos, partea de jos se ridică. Ea înlătură

---

[5] Hieroglifa 天 — tian — înseamnă, în afară de „cer", şi „natură", „fire". In acest loc al lui „Dao-de-ţzin", se aplică tocmai această ultimă interpretare.

prisosul şi-l dă celui care are nevoie. Firescul *dao* ia dela cei bogaţi şi dă celor săraci ceeace li s'a luat. *Dao* omenesc, însă, [acţionează] dimpotrivă. El ia dela cei săraci şi dă cele luate celor bogaţi. Cine poate să le dea celorlalţi tot ce prisoseşte?

Acest lucru îl pot face numai cei care urmează calea lui *dao*. Deaceea, omul înţelept face şi nu se foloseşte de ceeace a făcut, săvârşeşte fapte măreţe şi nu se glorifică. El este nobil, pentrucă nu are pasiuni.

七十八章

天下莫柔弱於水。而攻堅强者莫之能勝。其無以易之。弱之勝强。柔之勝剛。天下莫不知。莫能行。是以聖人云。受國之垢。是謂社稷主。受國不祥。是爲天下王。正言若反。

LXXVIII

Apa este cea mai moale şi cea mai slabă fiinţă din lume, dar ea este de neînvins în înfrângerea a ceeace este solid şi puternic, şi nimic pe lume nu este de seama ei.

Cei slabi îi înving pe cei puternici, iar ceeace este moale înfrânge ceeace este tare. Acest lucru îl ştiu toţi, dar oamenii nu-l pot înfăptui. Deaceea, omul înţelept spune: cel care a luat asupră-şi să înjosească ţara devine domnitor şi cine a luat asupră-şi să nenorocească ţara devine stăpânitor.

Cuvintele adevărate seamănă cu contrariul lor.

七十九章

和大怨。必有餘怨。安可以爲善。是以聖人執左契。而不責於人。有德司契。無德司徹。天道無親。常與善人。

LXXIX

După potolirea unei mari răscoale, urmările ei vor rămânea neapărat. Cum putem numi aceasta un bine? Deaceea, înțeleptul le face [totdeauna] bine oamenilor și nu cere dela ei ceeace le-a dat. Cei buni tind spre înțelegere, iar cei răi către șantaj. *Dao* ceresc are aceeași atitudine față de toți, dar el este totdeauna de partea celor buni.

八十章

小國寡民。使有什伯之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿。無所乘之。雖有甲兵。無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食。美其服。安其居。樂其俗。鄰國相望。雞犬之声相聞。民至老死不相往來。

LXXX

Fie ca statul să rămână mic iar poporul rar. Dacă [în el] există zeci și sute de oameni talentați, ei nu trebue folosiți. Poporul nu trebue să călătorească departe până la sfârșitul vieții sale. Dacă există bărci și care, acestea nu trebue folosite. Chiar dacă există trupe înarmate, acestea nu trebue așezate în front. Fie ca poporul să înceapă din nou să împletească noduri și să le folosească în locul scrierii. Fie ca hrana lui să fie mai gustoasă, îmbrăcămintea frumoasă, viața liniștită, traiul vesel. Statele vecine s'ar uita unul la altul, ar auzi unul dela altul cântatul cocoșilor și lătratul câinilor, iar oamenii lor nu s'ar vizita unul pe altul până la bătrânețe și până la moarte.

八十一章

信言不美。美言不信。善者不辯。辯者不善。知者不博。博者不知。聖人不積。既以爲人己愈有。既以與人己愈多。天之道。利而不害。聖人之道爲而不爭。

LXXXI

Cuvintele adevărate nu sunt frumoase. Cuvintele frumoase nu merită încredere. Cel bun nu este elocvent. Cel elocvent nu poate fi bun. Cel care ştie nu caută să dovedească, cel care caută să dovedească nu ştie.

Înţeleptul nu acumulează nimic. Cu cât face el mai mult pentru oameni, cu atât capătă mai mult. Cu cât le dă mai mult oamenilor, cu atât se îmbogăţeşte el mai mult. *Dao* cerese aduce tuturor fiinţelor folos şi nu le dăunează. *Dao* al omului înţelept este acţiunea fără luptă.

CUPRINSUL.

	Pag.
Prefaţa	5
Introducere	9
Cap. I — Condiţiile social-istorice ale epocii apariţiei lucrării „Dao-de-ţzin"	17
Cap. II. — Despre persoana lui Lao-ţzî şi despre cartea „Dao-de-ţzin"	32
Cap. III — Caracterul materialist al învăţăturii despre *dao*	48
Cap. IV — Invăţătura socială şi etică din „Dao-de-ţzin"	80
Cap. V. — Studiul cărţii „Dao-de-ţzin" în Rusia prerevoluţionară şi în U.R.S.S.	100